TÜBA-KED 12/2014

19.YÜZYILA AİT EL YAZMA BİR DUA KİTABI BAĞLAMINDA BÜYÜ-DİN İLİŞKİSİ*

MAGIC-RELIGION RELATIONSHIP IN THE CONTEXT OF A 19TH CENTURY RELIGIOUS MANUSCRIPT

H. Saim PARLADIR**

Özet

Dini davranışın pratik ve transandantal boyutları çeşitli biçimlerde sosyal bilimsel araştırmaların konusunu oluşturmuştur. Bu boyutlar sosyal bilimlerde kutsal-dindışı bağlamında bu karşıtlığa denk düşen farklı kavramsallaştırmalar ile anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. Bu kavramsallaştırmaların en yaygını, pratik olan boyutu büyüsel olanla bir tutmak ve bu minvalde din ile büyüyü birbirinden tamamen ayırmak biçiminde tezahür eder. Söz konusu ayrım özellikle geleneksel yaşam biçiminin ağır bastığı toplumlar için daha sık dile getirilir. Her ne kadar derin bir dönüşüm sürecinde olsa da, içinde bulunduğumuz coğrafya ve kültür için de benzer ayrımlar ve karşıtlaştırmalar yapmak mümkündür. Dinin pratik boyutu Türk kültüründe, tüm değişimlere rağmen, halen zengin bir nitelik arz etmektedir. Basım yayımın geliştiği çağdaş dönemde halk katında yaygın çeşitli dua kitaplarının varlığı da bu zengin niteliğin bir göstergesi olarak ele alınabilir. Bu tür eserlerin temel niteliği, halk dinselliğinin temel karakteristiği olan büyüsel mantığı ihtiva ediyor olmasıdır. Söz konusu edilen bu tür kaynakların eski örneklerini bulmak mümkündür. Ancak bu örnekler genellikle seçkin, kentli, okur-yazar kitleler için üretilmiştir. Halka hitap eden ve fakat modern öncesi döneme ait eserler bulmak ise daha zordur. Bu kapsamda bu çalışma, 19. yüzyılın başlarına tarihlenen, dualar ve tılsımlar içeren bir el yazması temelinde büyü-din ilişkilerini ve geleneksel dinselliğin büyüsel mantıkla ilişkisini tartışmaktadır. Çalışmanın temel argümanı ise büyü-din ilişkilerinin basit dikotomilerle ifade edilemeyecek kadar girift ve karmaşık olduğu yönündedir.

Anahtar kelimeler: Din, büyü, el yazması, dua, tılsım

Abstract

The practical and transcendental aspects of religion have caught much attention in the works of social sciences. These aspects tried to be understood and explained in the context of the dichotomies such as sacred-profane. The most widespread of these comprehensions is the equation of practical to the magical hence differentiating it from the religious completely. This differentiation is likely to be seen much more applicable to the traditional societies. This comprehension is also applied to the culture of Turkey in spite of the transformation process which Turkey has been

* Bu çalışmanın temelini oluşturan el yazmasının okunmasında büyük payı olan Prof. Dr. Selahattin PARLADIR'a ve söz konusu edilen yazmanın fiziksel niteliklerini belirlemedeki katkısından dolayı Yard.Doç.Dr. Şebnem PARLADIR'a teşekkürü bir borç bilirim.

** Halil Saim PARLADIR, Yard. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, e-posta: parladir@gmail.com.

in. The practical aspect of religion in the Turkish culture poses a rich and plentiful characteristic despite the changes. The ever growing number of several religious books in the market regarding magical aspects displays this richness in the modern era. It is easy to find the renowned older examples of this genre of books in the libraries (as manuscripts) and in the market (as printed exact copies). However these examples are in line with the urban, literate, elite culture and it is much harder to find examples monitoring the situation in the ordinary people lived in the past. In this regard this paper aims to scrutinize the relationship between magic and religion and the relationship between traditional religiosity and magical logic in special reference to a manuscript consisting of some religious invocations and magical talismans. The main argument of the paper is that the relationship between religion and magic is not a simple one to be described as a dichotomy despite this its very complicated and sophisticated.

Keywords: Religion, magic, manuscript, invocation, talisman

Giriş

Çocuk sahibi olabilmek için bir türbeye, yatıra giderek minyatür beşik kurmak, birisi tarafından sevilmek, nasibin açılması, bereket, zenginlik, hayırlı bir eş, ev, araba vb. için çeşitli tılsımlar hazırlatmak, kaybolan değerli bir nesne için cinlerden yardım almak vb. gibi günümüzde hem dinsel metinler ve bilgi açısından hem de bilimsel bilgi açısından son derece garip inanç ve uygulamalar genellikle safsata, batıl inanç vb. sıfatlarla nitelenir. Dünyanın birçok kültüründe görüldüğü gibi kültürümüzde de böylesi inançlara sıklıkla rastlanır. Bunlara yönelik genel kabul, yukarıda anılan sıfatlarla uyum içinde bunların İslam öncesi animist, şamanist, totemist ya da İslam dışı kaynaklardan kalıntılar oldukları biçimindedir. Bu tür inanışlar genellikle okuma-yazma bilmeyen ya da avama ait olduğu düşünülen kitle dini veya halk dinselliği ile ilişkilendirilir ve özellikle sosyal bilimsel literatürde köylü dini, kadın dinselliği, küçük gelenek vb. kavramlarla ifade edilir. Ancak uygulama ve inanışların İslam'la ilişkisi hakkında sosyal bilimsel manada tutarlı açıklamalar olmadığı gibi, bunların halk kültüründeki kaynaklarına dair ciddi çalışmalar da maalesef yoktur. Buradaki çalışmanın esas odağını böylesi bir kaynak olarak değerlendirilebilecek olan ve 19. yüzyıla tarihlenen, yazarı belli olmayan ancak yazı ve cilt üslubundan yüksek kültüre ait olmadığı kolaylıkla ifade edilebilecek olan bir dua kitabı oluşturmaktadır. Söz konusu edilen el yazması, İslam antropolojisi kaynaklarında ve ilgili diğer kaynaklarda İslam'a ve Türk İslam'ına ilişkin tespitlerde sıklıkla rastlanacak olan elit-avam ayrımına ışık tutması ve elit-avam dini arasındaki ilişkiye dair bir örnek olması bakımından önem arz etmektedir. Bu kapsamda söz konusu kaynak, burada ilgili literatürdeki tartışmalarla birlikte incelenecektir.

Din ile büyü arasındaki ilişkinin sosyal bilimler bağlamında çokça ele alındığını ve araştırmacıları uzunca süredir meşgul etmekte olduğunu söylemek mümkündür. Tarihsel kişiliklerin risaletine, vahye, çeşitli tarihsel metinlere, bu metinler etrafında teşekkül eden ahlak ve (çoğunlukla) hukuk kurallarına dayalı, karizması kendi kişiliğinden değil de temsil ettiği konumdan kaynaklanan kişilerin sevk ve idare ettiği yapı olarak tanımlanabilecek olan din ile bu sayılanlardan hiçbirisine sahip olmayan, karizmatik kişilerce hayata geçirilen ve din perspektifinden bakıldığında süfli dünyevi taleplerle ilgili olduğu düşünülen büyü arasında burada da anıldığı üzere çeşitli başkaca farklılıklar da ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda sosyal bilimsel manada din ve büyü ilişkisine dair çeşitli yaklaşımlar belirmiştir. Bu yaklaşımların temellerini klasik sosyoloji (ve aynı zamanda sosyal antropoloji) metinlerinde Batı dışı toplumlar ve özellikle de ilkel topluluklardaki bu iki başat olgunun mahiyetini anlayabilmek, onu açıklamak ve geleceğini öngörmek için ileri sürülen çeşitli görüşlerde bulmak mümkündür. Söz konusu metinlerin temel ilgisini gerek karşılaştırmalı gerekse de monografik çalışmalarda büyü, bilim ve din kavramları oluşturmaktadır. Zira ilkel, geleneksel ya da modern toplumların dünyaya ve varlıklara dair bilgi dağarcığını oluşturan, bilmenin niteliğini belirleyen temel kaynaklar bunlardır.

Büyü, Bilim ve Din

Her üç bilgi türünün de temelinde insanın belirsizliğe karşı kendini güvenceye alma, bir düzende yaşadığını görme ihtiyacı yatar. Başka bir ifadeyle bu üç olgu, insanların bu dünyada yaşamı anlamlı ve öngörülebilir hale getirebilmek ve dolayısıyla kaygıdan azade ya da en azından kaygının minimize edildiği tutarlı bir yaşam kurabilmek için tarih boyunca geliştirdikleri bilgi tarzlarıdır. Bu üç kavramın tanımları, ilgi ve etkinlik alanları, modaliteleri ve aralarındaki ilişkiler sosyal bilimler ve felsefenin temel tartışma alanlarından olagelmiştir. Özellikle sosyal bilimlerde sosyal antropoloji ve sosyoloji, modern dönemin başlarından itibaren bu üç bilgi biçiminin ilişkilerini ve sınırlarını konu edinmeye, buradan yola çıkarak her birinin ömrü ve geleceği hakkında çeşitli öngörülerde bulunmaya çalışmıştır. Bu kapsamda sosyal bilimlerde derin bir iz bırakan ilk önemli açıklama James George Frazer'dan gelmiştir. Bu tutum büyüsel olanı dinsel olandan ayırıp bilimsel olana yaklaştırmıştır. Yani başka bir deyişle ikisi arasındaki ortak nitelik olan nedensellik ilkesi büyü ile bilimi aynı özden bilgi türleri yapar. Stark (2001) bazı sosyal bilimcilerin Frazer gibi büyüyü ilkel ya da yanlış bilim olarak tasnif ettiklerini ifade eder. Frazer, bilimin de büyünün de aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağı "doğada bir düzen ve tekbiçimlilik" varsaydığını ve ikisinin de önceden belirlenebilecek ve hesaplanabilecek biçimde işleyen sabit yasaların varlığına inandıklarını ifade eder. Ancak büyü ile bilimi radikal biçimde birbirinden ayıran temel ölçüt, büyünün nedenselliğin temeline ilişkin toptan yanılsamasıdır. Ona göre nedensellik prensipleri mantıklı/rasyonel biçimde uygulanırsa bilime, mantık dışı olurlarsa, bilimin piç kız kardeşi olarak adlandırdığı büyüye götürürler. Bu tutum, Frazer'ın tüm büyüsel etkinliğin kısır ve yanlış olduğunu düşünmesine yol açar, o ne zaman verimli ve faydalı hale gelirse o zaman büyü olmaktan çıkar ve bilim haline gelir (Stark, 2001: 103). Buradan yola çıkarak Frazer'ın erken modern dönemin naif bilimciliğine savrulduğunu ifade etmek mümkündür. Bu perspektiften bakılınca büyü, bilim yaygınlaştıkça ya da egemen olunca ortadan kalkacaktır. Bunun yanında din ise herhangi bir nedensellik ilkesine dayanmadığı için bambaşka bir niteliktedir. Bu yaklaşım, büyüyü bilimin ilkel bir safhası olarak ele alır ve büyüyü özellikle dinden ayıran bir mahiyet arz eder.

Bu tutuma dâhil edilebilecek ve bir o kadar da etkili olan bir diğer yaklaşım da sosyolojinin kurucu ismi olan Emile Durkheim'da görülür. Durkheim, büyüyü pratik olanla yani bu dünyayla ilgili olmak bakımından, temel ayrımı olan, kutsal-dindışı dikotomisinde kutsal olmayan alana yerleştirir (Beattie 1966: 62). Ona göre büyü; bu dünyayı hedeflediği için öte dünyayla ilişki kurmakla maruf dinden tamamen ayrı, profan bir etkinlik alanı olarak görülmelidir. Yine ona göre din; toplumsal, kolektif olanı, büyü ise bireysel olanı çağrıştırır. Büyünün dinle hiçbir ortak noktası yoktur. Bu bağlamda ele alınabilecek bir diğer isim de B. Malinowski'dir. Malinowski de büyü ve dini birbirinden kesin biçimde ayırır ve diğerlerinde de yankılandığı gibi dini uzun erimli talep ve niyetlerle büyüyü ise kısa erimli, acil ve somut taleplerle ilişkilendirir (Malinowski, 1948).

Bu cümleden olarak Titiev, büyü ile din arasında sosyal bilimsel manada dört temel farklılık ortaya konduğunu ifade eder. İlk olarak büyü, doğaüstünü devreye girmeye zorlar. Eğer yanılırsa bunun nedenine ilişkin olarak prosedür hataları, yazılan metindeki bir eksiklik veya yanlışlık ya da daha güçlü bir karşı büyü öne sürülür. Din ise, Frazer destekçilerinin ifadesiyle, sonucunu garanti etmez. Onun amacı Tanrı'ya ya da tanrılara yakarmadır ve uygulayıcıları hiçbir zaman zorlamaya başvuramaz. İkincisi, Durkheim ve takipçilerine göre büyünün bir kilisesi yoktur. Onun takipçileri ve uygulayıcıları bir cemaate karşılık gelmez. Üçüncüsü, büyüsel ifade ve formüller bazen uygulayan için bile bir anlam taşımayan niteliktedir. Dinsel olanlar ise topluluğun geleneksel dili bağlamında anlamlıdır. Dördüncüsü, büyünün uygulayıcıları (ilkel toplumlardakiler bile) toplumsal olarak tanınmış rahiplerden ayrı düşerler. Dinsel, toplumsal ve yasaklanmış ritüelleri genellikle bu konularda belli bir dönem eğitim almış olan rahipler gerçekleştirir, büyü ile ise genellikle şamanlar ilgilenir (Titiev 1960: 292). Ancak, burada örneklendirilen çeşitli inanç ve uygulama biçimlerinin dinle ya da dini bilgiyle ilişkileri kaçınılmaz bir durum yaratmaktadır. Büyü ya da büyüsel olan, her ne kadar bu dünyayla ilişkili olsa da, doğaüstü bir niteliğe sahip olmak bakımından bilim gibi tamamen dindışı bir alanda da ele alınamaz. Daha doğru bir ifadeyle, büyü/bilim - din karşıtlığı büyüyü ya da büyüsel olduğu düşünülen inanç ve etkinlikleri anlamayı güçleştirmekte ve onu, bilimsel düşüncenin erken ve iptidai bir safhası olarak ele almaya zorlamaktadır. Hâlbuki büyü ile din ilişkileri dikotomik biçimde ifade edilemeyecek kadar karmaşık ve sofistikedir. Tarihsel bir kuruluş olarak din ve dini kurumlarla ilişki içinde ele alındığında büyü, bir anomali olarak görülmektedir ancak, dini sadece öte dünyayla ilişki ve iletişim biçimi olarak ele almaya dayalı olan bu tutum, dini belirli kültürel şartlanmalarla tanımlamak ve bu tanımı evrensel manada geçerli saymak anlamını taşımaktadır.

Büyü (veya bilim) ve dini dikotomik bağlamda ele alan bu temel tutumlardaki ortak nokta, hiçbirinin bilimi, dini ve büyüsel olanı açıkça tanımlamamış olmasıdır. Stark (2001), bu kavramları yeniden ele aldığı çalışmasında sosyal bilimlerdeki ilgili tanım ve kabulleri sorgulamış ve her bir inanç ve etkinlik alanının benzerlik ve farklarını ortaya koymuştur. Bu bağlamda din, kişilik kazanmış Tanrı ya da tanrıların söz konusu olduğu inanç ve uygulamaları kapsar. Din, doğaüstü iddialar üzerine temellenmiş varoluşa dair açıklamalara dayalıdır ve doğaüstünün doğası ve nihai anlama dair bilgiler içerir. Tanrı ya da tanrılar bilinçli varlıklar olduğu için (iletişim-alış veriş anlamında) değişim için uygun muhataplardır. Tanrılı dini doktrinlerdeki açıklamalar "Tanrı ne ister" ve "kişiler onun esirgemesini kazanmak için ne yapmalıdır"dan oluşur (Stark, 2001: 111). Büyü ise herhangi bir Tanrı, tanrılar ya da varoluşa ilişkin genel açıklamalara referans olmaksızın doğaüstü güçlerin ödül kazanmak ya da kayıpları azaltmak için manipüle edilmesine yönelik her türlü girişime gönderme yapar (Stark, 2001: 111). Bu bağlamda kökensel olarak büyü, bazı benzerlikleri olmasına rağmen bilimden tamamen farklı bir bilgi ve etkinlik türüdür ve bu, onun dinden kaynaklandığı anlamına da gelmez.

Bu konuda varlığından bahsedilebilecek bir diğer yaklaşım da, büyü ile dini ayrılaştırma (Hsu, 1952; Goody, 1961) eğilimidir. Bu yaklaşıma göre söz konusu edilmesi gereken büyü-dinsel (magico-religious) bir alandır. Onlara göre bu iki olgu arasında bir karşıtlaşma değil, bir geçişme söz konusudur (Davis, 1948: 537). Teorik planda Stark'ın da tespit ettiği türden farklılıklara rağmen büyü ve dinsel olduğu ifade edilen inanç ve uygulamalar, pratik hayatta o kadar girift hale gelmiştir ki, bunları birbirinden ayırmak pek mümkün görünmemektedir (Ames, 2009: 76).

Büyünün din ile ilişkilerindeki bu karmaşık durum, dinin çeşitli farklı ifadeleri söz konusu edildiğinde daha kapsamlı bir hale dönüşür. Zira dinin transandantal ve ahlaki nitelikleri ile karşılaştırıldığında büyünün dünyevi kazançlara odaklı yapısının birçok halk inancına veya dinin popüler biçimlerine vurduğu damga anlaşılır hale gelir. Günümüzde transandantal ve ahlaki anlamda evrensel dünya dinleri göz önünde tutulduğunda neredeyse tümünün popüler görünümlerinde büyünün önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Zira okuma-yazma oranının yüksek olduğu kent nüfusuna oranla dinin esas kaynaklarına uzak kalan, dini yerel bağlamdaki gelenekler ışığında yaşayan ve genellikle köylü nüfusun yoğunlukta olduğu kitleler için dinin pragmatik boyutu daha çok öne çıkar ve büyü de pragmatik nitelikleri bağlamında (büyük karşısında küçük gelenek, resmi-elit dini karşısında halk dini vb. kavramlarla ifade edilen) bu tür dinsellik biçimlerinde başat bir rol oynar (Arslan, 2004: 329-330). Bu bağlamda teorik olarak çeşitli farklılıkları

olduğunu kabul etmek ve dolayısıyla aynılaştırmaksızın büyü ve dini aynı gövdeden farklı yerlere uzanan iki dala benzetmek yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda, aktüel yaşamda bu ikisi arasındaki ilişkinin her zaman bir rekabet ya da karşıtlaşma şeklinde görülmeyebileceği, hatta bazı bağlamlarda ikisi arasındaki gerilimi kutsal-dindışı biçiminde ifade eden yaklaşımlara ve şekilsel gerilimli ilişkiye rağmen, örgütlü dinsel yapıların ve bu yapılara bağlı olarak çalışanların büyüsel uygulamacılarla zımni bir işbirliğinin olduğunu söylemek mümkündür (Mandelbaum, 1966).

Sosyal antropolojik literatürde özellikle Güneydoğu Asya Budizm'inin yerel görünümleri ile Budizm'in soyut-aşkın nitelikleri arasındaki uyumsuzluk bağlamında tartışılan bu konu, dinin aşkın nitelikleri, tarihsel kaynakları ile yerel, pratik ifadeleri arasındaki ilişkiye dair bir problemi konu alan bu çalışma açısından da önem arz etmektedir. Farklı dinler arasında karşılaştırmalar yapmak, her ne kadar sorunlu ve tartışmalı bir konu olsa da, özcü indirgemeciliğe takılmaksızın farklı araştırma alanları için sınırlı düzeyde bilgi sağlayabilmektedir. Güneydoğu Asya Budizm'i hakkındaki tartışma özellikle evrensel bir dinin transandantal, soyut niteliklerine mugayir yerel uygulamaları açıklamak ve ikisi arasındaki ilişkileri tespit etmek bakımından örnek alınabilir. Bizlere yabancı olmayan biçimde, çeşitli Batılı sosyal bilimciler ve Budist din adamları, Güneydoğu Asya'da Seylan (Sri Lanka), Tayland ve Burma (Myanmar) gibi nüfusunun büyük çoğunluğu Budist olan ülkelerde köylü halkın inanç biçimini, kitabi Budizm'den farklı olduğu, pratik dünyevi kazançla ilişkili olduğu ve farklı bir panteona (ve dolayısıyla farklı doğaüstü varlıklara) sahip olduğu için Budizm'in soylu mirasına layık bulmadıkları köylü dinselliği olarak sınıflandırmışlardır. Bu perspektif, evrimci sosyal bilim yaklaşımından mülhem din-büyü dikotomisine ve dinsel yaşam ve bilginin birbirine yabancı katmanlar halinde bir arada var olduğu varsayımına dayanmaktadır. Buna göre Budizm'in söz konusu edilen yerel ifadelerinde Buda, Brahmanizm ve animizm birbiri üzerine kapanmış dini inanç biçimleri şeklinde aynı anda var olmaktadır (Obeyesekere, 1963: 141). Bu tutumun temelinde yatan düşünce de kalıntı (survival) kavrayışıdır. Bu tür inanış ve uygulamalar anlaşılmadıklarında veya kısa sürede açıklanmaya çalışıldıklarında animizm ve kalıntı kavramları kurtarıcı rol oynamaktadır. Elit ya da resmi dinin içinde ele alınan kişi ya da figürlerin dahi gündelik hayatlarında bu kavramla ifade edilen soyutlukta ve tutarlılıkta hareket etmedikleri dolayısıyla bu tür dikotomilerin aslında gerçekte var olmayıp birer soyutlama oldukları ifade edilebilir. Bu tür ayrımlar temelde Weber'in statü grubu kavramıyla ifade edilebilecek sosyo-ekonomik farklılıkların beslediği bir tür farklılaşmaya tekabül eder ve bu da iki bilgi türü arasındaki farklılıkların söz konusu bilginin doğasından kaynaklanmayan farklılıklar olduğunu gösterir. Başka bir ifadeyle, dikotomiler biçiminde sunulan farklılık, çeşitli farklı konumların-grupların perspektiflerinden yansıyan bir dikotomidir. Söz konusu edilen bu durum, din-büyü dikotomisi ile ilişkilendirildiğinde de benzer bir manzara ortaya çıkmaktadır. Mandelbaum'a göre dinsel olgunun aslında iki ayrı işlevi söz konusudur. Her birinin ayrı inananı, ritleri ve uygulayıcıları vardır. Bunlardan biri, dinin transandantal işlevine diğeri ise daha pragmatik işlevine karşılık gelir. Bunlar birbirine alternatif ya da rakip değil, birbirini tamamlayıcıdır (1966: 1174). Büyü ve din arasındaki, başka bir ifadeyle dini yaşamın pratik ve transandantal yanları arasındaki tartışmanın teorik-antropolojik boyutu kadar aktüel görünümü de önem arz etmektedir. Büyü-din benzerlik veya farklılığı bağlamındaki tartışmanın Batı merkezli bir tartışma olduğu, dolayısıyla Batı dışı toplumlardaki olguyu tam olarak kavramaya müsait olmadığını vurgulayan çeşitli itirazlar olmakla birlikte, benzer bir ilişkiselliğin İslam açısından da söz konusu edilebileceğini ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda, bir sonraki bölüm İslam'da büyü kavramını ya da büyüsellik kavrayışını analiz etmeyi hedeflemektedir.

İslam'da Büyü

İslamiyet her ne kadar kentli bir ortamda ortaya çıkmış olsa da özellikle Arap yarımadası dışında köylü toplumsal niteliklerinin yaygın olduğu bir bağlamda gelişmiştir. Bu anlamda İslam'da da Budizm'in yaşadığına benzer bir gelişme söz konusu olmuştur. Genel ifadelerle, İslam'ın kentli elitlerce ve merkezi yönetimce oluşturulan ve sürdürülen yüksek tahsil ve güçlü Arapça bilgisi gerektiren teolojik yapısı, doğal olarak kırsal alanlarda kitlesel-büyüsel yanın ağırlıkta olduğu bir dinsellikle aynı anda var olagelmiştir. İslam tarihi boyunca çeşitli zamanlarda çeşitli kentsoylu dini ihya girişimlerinin bu tür inanç ve uygulamaları hedef alan tutumlarını gözlemlemek mümkün olmakla birlikte, dinin bu iki görünümü arasındaki denge ve ilişki kesintisiz biçimde devam etmiştir. Bu durum, bazı araştırmacıların İslam'ın tarihsel-metinsel (resmi-elit) görünümü ile halk dini arasında bir süreksizlik, bir kopuş görmelerine neden olmuş, hatta bazıları İslam'ın "özü"ne tamamen mugayir bu inanç ve uygulamaların, tamamen başka bir din biçiminde ele alınabileceğini de ifade etmişlerdir. Özellikle "Türk İslamı" ya da "Türk Dini" kavramının bazı çevreler tarafından İslam'dan tamamıyla farklı şamanist, animist ve Hıristiyani niteliklerle yüklü, İslam olmayan bir din biçiminde tanımlanarak kullanılmasının altında da bu yanlış değerlendirme ve dikotomi yatar (Aktay, 2000). Hâlbuki dünyanın her yerinde dinin pratik ve transandantal boyutları arasında bir farklılaşma vardır ve özellikle köylü toplumunun başat olduğu yerlerde pratik yön, büyüsel bir mahiyet de arz eder. Bu, iki uç arasında bir kopuş olduğu anlamına gelmez. Türklerin İslamlaşmaları ve erken Osmanlı devletinin yapısında

da kent ve köy arasında bu türden bir farklılaşma olmasına ve İslam hukukunun belirleyiciliğine rağmen, köy merkezli inanç ve uygulamaların varlığı bir anomali olarak algılanmamıştır. Bu iki farklı perspektif arasında daima aracı, dolayımlayıcı bir unsur bulunur. Türklerin İslam yorumunda da böyle bir ara unsur vardır. Bu iki tür dinsellik arasında dolayım imkânı, dolayısıyla bir simbiosis yaratan halk katındaki çeşitli örgütlenme biçimleriyle tasavvufi tarikatlar olmuştur.

Özellikle İran ve Horasan kökenli tasavvufta coşkun duygusallığın geniş bir yere sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu duygusallığın yanında tasavvufi öğreti ve örgütlenme biçimi halkın gündelik yaşamına daha uygun bir karizma öğretisine dayalıdır. Birçok dinsel öğretinin, karizmatik figürlerin varlığı ve kutsal olanla sıradan insanlar arasında bir dolayım imkânı yaratmasına dayalı olduğu düşünüldüğünde tasavvufun İslam'ın yayılmasındaki rolü daha net anlaşılabilir. İslam'ın sınırlarının büyük bir ivme ile büyümeye başladığı hicri ilk üç yüzyılda tasavvuf, İslam'ın egemen olduğu topraklardaki yerel kozmolojik ve mitolojik ögeleri İslami bir perspektifle bağdaştırma imkânı yaratmıştır. Bu dönem, aynı zamanda İslam'ın teolojik ve hukuksal temellerinin de sistemleştirildiği dönemdir. Söz konusu bu bağdaştırma faaliyetinin sonucunda tasavvuf içinde kendine yer bulan İslami naslarla çelişen bir takım öğretilerin ve uygulamaların yaygınlaşmaya başlaması yeni şekillenen İslami ortodoksinin tepkisini çekmiştir. Bu dönemde tasavvufa yönelik bir kovuşturma yaşanmıştır. Ünlü mutasavvıf Hallac'ın idam edilmesi bu dönemin en önemli olaylarındandır. Söz konusu edilen dönemde, özellikle Gazali'nin çabasında olduğu gibi, tasavvufi öğretilerle ortodoks İslami naslar arasında bir uzlaştırma faaliyeti görülür (Arberry, 2000: xiv). Bu uzlaştırma faaliyeti sonucunda tasavvuf merkeze yaklaşmış olur. Bu yakınlaşma tasavvufi karakterdeki çeşitli tarikat örgütlenmelerinin kovuşturmaya uğramaksızın hayatiyetlerini ve İslam'la yeni tanışan topraklardaki faaliyetlerini sürdürebilmelerine imkân sağlamıştır. Tekke, zaviye, hankâh, aşevi gibi sosyal tesisler kurup yaşatan tarikatlar, duygu merkezli ve hoşgörülü yaklaşımları ile gayrimüslim tebaaya da hitap eden bir nitelik kazanmışlardır. Bu nitelik, İslam'ın yayılmasında -birçok eserde ele alındığı gibi- çok önemli bir rol oynamıştır. Orta Asya, Kafkaslar, Anadolu ve Balkanlarda gayrimüslim toplulukların İslamlaşmasında, özellikle uç boylarında yer alan tekke ve zaviyeleri şenlendiren dervişlerin çok büyük bir rolü vardır. Bunun gibi İslam'ın Hint alt kıtasında ve Sahra altı Afrika'sındaki gelişiminin altında da tasavvufun aynı bağdaştırma niteliği ve tasavvufi örgütlenmeler olarak tarikatlar ve bu tarikatların dervişleri çok önemli bir rol oynamışlardır. Tasavvuf, birçok tasavvufi tarikat ve öğreti ile İslam coğrafyasının tamamında eğitim, güzel sanatlar, edebiyat, müzik, tıp vb. kamusal ve sanatsal ihtiyaçları karşılayan temel kurumları oluşturmuştur. Bu gibi etkilerle genellikle akraba grupları, köy ve mahalle bağları veya lonca gibi karmaşık dayanışma türleriyle birleşen inanç, kurum ve organizasyon biçimleriyle tasavvufi ethos, popüler yaşamın tüm dokusuna sızmıştır (Gaffney, 1992: 43). Ara formlar olarak ele alınabilecek olan tarikatlar, her ne kadar tekke İslamı olarak anılabilecek ezoterik ve seçkinci bir mahiyeti haiz olsa da, İslami bir kozmoloji ve angeloloji literatürü geliştirerek hem kentsel hem de kırsal alanlarda ortak bir dinsel (ama aynı zamanda da büyüsel) bir duyuş yaratmayı başarmıştır. Tasavvufi tarikatlar İslami nasları çeşitli hikâye, rivayet, keramet, menkıbe vb. karizmatik öğelerle tevil ederek halk için daha somut bir mahiyete dönüştürmüşlerdir. Bu sayede tasavvufi ethos, büyük-küçük gelenek arasındaki bağın önemli bir taşıyıcısı haline gelmiş ve Türk-İslam kavrayışına damgasını vurmuştur. Tasavvuf, velayet ve baraka (bereket) kavramları bağlamında, karizma merkezli bir örgütlenme ile şeyh, murabıt, seyyid gibi figürler ve tekke, zaviye, türbe, hankah, yatır vb. mekanlar aracılığı ile çocuk, eş, zenginlik, şifa gibi pratik ve dünyevi taleplerin daha yoğun biçimde gündemde olduğu bir tür dinsel söyleme kaynaklık eder hale gelmiştir. Halk tasavvufu, İslam'a yabancı bazı kavram, düşünce ve unsurları almış olmakla beraber, yabancı bir olgu olarak adlandırılamaz zira, Kur'an, hadis, sahabenin hatıratı ve zamanın geleneksel inançlarından oluşan İslami kaynaklarda yer alan kozmoloji ve angelolojiyi çeşitli başka inanış ve kaynaklarla birleştirmiştir. Bu sayede yabancı unsurlar İslamileştirilmiş ve halkın gündelik yaşamında önemli bir role sahip olmuştur. Transandantal olduğu kadar pratik ve acil ihtiyaçlara yönelik cevaplar da sunan halk tasavvufu, sosyal bilimsel manada büyüsel nitelikler de ihtiva etmektedir.

Modernist laik ve radikal dinsel eğilimlerin tasavvufa yönelik eleştirilerinin altında genellikle tasavvufun burada söz konusu edilen "büyüsel" yanı yatmaktadır. Ancak sosyal bilimsel manada büyüsel olan ile İslami manada büyüsel olan arasındaki ilişki ya da farklılıklara değinilmesi de gereklilik arz etmektedir. Zira, İslam öğretisinde büyü kavramının karşılığı "sihr"dir ve bu, büyünün sosyal bilimsel anlamının sadece bir kısmına karşılık gelir. Muhtemel terminoloji hatalarına mahal vermemek için iki kullanım arasındaki sınırların ve ilişkinin netleştirilmesi uygun olacaktır.

Sosyal bilimsel manada büyü ya da büyüsellik, İslam'ın büyü olarak adlandırdığı inanış ve fiillerle tam olarak örtüşmez. Daha doğru bir ifadeyle, İslam'da sosyal bilimsel manada büyü kavramına karşılık gelen birkaç kavram vardır. Bu kavramlardan sözlük anlamı bakımından büyü kavramına karşılık gelen "sihr" yanında "dua", "vefk", "havas" vb. başka kavramlar da kavramın sosyal bilimsel anlamında büyü ile ilişkilidir. Ancak dinen yasaklanan

"sihr" kavramının sözlük anlamı büyü ile çakıştığı için İslam'da büyü (yani sihr) yasaklanmıştır ifadesi eksik kalmakta ve yanıltıcı hale gelmektedir. İslam'da "sihr" men edilmiştir ancak, sosyal bilimsel anlamda büyüye karşılık gelen diğer kavramlarla ilişkili davranış, öğreti ve bilgiler yasaklanmamış, aksine zaman zaman teşvik bile edilmiştir. Bunun en önemli delillerinden biri, her ne kadar modern dönemde bilimsel veya rasyonel düşünüşün etkisiyle dinin bu yönü hakkında yeni bir takım tevil yöntemleri önerilmişse de, cinler, iblis, şeytanlar ve diğer ruhani varlıklarla ilgili kozmolojik kavrayışlardır. İslam'da bu tür varlıkların katkısı ve etkisi ile herhangi bir yönde değişiklik meydana getirmek anlamında sihr men edilmiştir ancak, gerek Kur'an gerek Hadis ve gerekse de ilişkili literatürde bunlar varlıklarından şüphe duyulmaması gereken varlıklardır.

Bununla birlikte İslam'da "sihr" kavramına karşılık gelen farklı anlamlar vardır. Bunların ilki, kişiye gözden gelen ve ruhu üzerinde etkide bulunan ve olmadığı halde varmış gibi olduğuna inandıran şeylerdir. (al-ukhdha, efsun, rukya, niranc). İkincisi, büyü gibi insanlar üzerinde etki yapan ama aslında büyüsel olmayan şeyler için kullanılır (ma'khadh). Sonuç olarak sihr, özsel olarak şeylerin ve eylemlerin gerçekliğini tahrif etmeye dayanır. Bu anlamda sihr, yanlış olan (ufk), hilekarlık (khida) ve astroloji (ilm al nucum) ile eş anlamlıdır. Üçüncü ve son olarak sihr, şeytan aracılığı ile veya onun yardımıyla (istinzal) yapılan fiillere karşılık gelecek biçimde kara büyü olarak bilinir... (Fahd, 1997: 567). Hacı Halife'ye göre ise sihr, bu anlamları aşan çeşitlilikte birçok eylem ve durumu kapsar. Bunlar, doğal bilimler, kehanet (kihane), doğal büyü (niranc), organik maddelerin özellikleri (havas), esma-ül hüsna, sayılar (cefr, huruf), bazı dua (istinzal), sempatetik büyü (rukya), şeytani ruhçuluk, ruh çağırma, efsun, bedeni olan canlıların ruhlarını çağırma, gezegen ruhlarını çağırma (davet el kavakib el-sayyara), tılsımlar (muska, tılsım, iksir), anında gözden yitme (khafa), hile ve sahtekarlık (el-hiyal assasaniyya), sahtekarlıkları açığa çıkarmak (kaşf al-dakk), efsun söylemek (taalluk al-kalb) ve tıbbi bitkilerin özelliklerine müracaat etmekten (al-istiana bi-khavass al-adviya) ibarettir. (Fahd, 1997: 568).

İslam'a ya da daha doğru bir ifadeyle Kur'an'a göre sihr, aslında kökenden şeytanidir. Bakara Suresi 102. ayette sihrin Harut ve Marut isimli iki düşmüş melek tarafından insanlara öğretilen bir bilgi olduğu vurgulanır. Burada insanların kadın ve erkeği ayırmayı ondan öğrendikleri ancak, Tanrının izni olmadan kimseye zarar verilemeyeceği de vurgulanır. Bu surede ayrıca bu sanatı tercih edenlerin ruhlarını satmış olacakları da ifade edilir.

Sihr, Kuranda 23 kez geçer ama hukuken yargılanmaz. Hadiste ise 29 kez geçer ve sahir'in (sihr yapan) cezalandırılması hatta kafasının kılıçla kesilmesi cezasından bahsedilir (el-Tirmizi, Hudud, 27). Ölüm cezası gerektiren yedi büyük günah arasında «Allah›a şirk koşmak ve sihir» vardır (Müslim, İman, 144; el-Buhari, Vaisiyye, 23, Tibb, 48, Hudud, 44). (Fahd, 1997: 569).

Kur'an'ın sihre bakışını belirleyen angeloloji ve demonolojisidir. Melekler, insanları Tanrıya ulaştırmak görevini yüklenmiş olanlar ve Adem'e boyun eğmeyi reddeden İblisi takip eden isyankar melekler biçiminde ikiye ayrılır. Bunlar insanlara rakiptir ve onları Allah'tan uzaklaştırmaya çalışırlar. Bunu da baştan çıkarma (sihr) yoluyla yaparlar. Bu baştan çıkarmanın prosedürleri büyüsel pratikleri oluşturur. Sihr'in terminolojik nitelikleri dışında, İslam hukuku açısından ise durum biraz farklıdır. Fukahaya göre ancak doğal ya da beyaz büyü olarak adlandırılan sihr etkinliğine cevaz verilir. Bunlar havas, niranc, simya gibi, çeşitli elementleri, maddeleri kullanarak yaratılan değişiklikleri kapsar. Bunlar, aynı zamanda dinle doğrudan ilgili olmayan, psişik fenomenlerdir. Muska ve efsunlar buna örnek teşkil eder (Fahd, 1997: 569).

İslam'ın sihr kavramına karşılık gelen büyücülük aslında iyi ya da kötü bir amaç gözeterek doğanın güçlerini kontrol etme denemesidir. Bu anlamda, Tanrı vergisi olarak bazılarının gösterdikleri mucizeler hariç, yasaklanmıştır. Ancak buna rağmen İslam toplumlarında sıklıkla gözlenir. (Kruk, 2005: 47).

Günümüzde özellikle paranormal inançlardaki yaygınlaşmaya paralel olarak sihr gibi geleneksel inançlarda da bir canlanma söz konusudur. Cinler, ruhlar, şeytanlar ve melekler gibi varlıkların yeniden popüler olmaya başladığı günümüzde geleneksel İslami inançlar da tekrar hatırlanmakta ve yeniden rağbet görmektedir. İslam dünyasında yayımlanan büyü, sihr, okültle ilgili yayınların büyük bölümünün büyü ve sihir hakkında din adamlarının yazdıklarından oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu eserlerde zararlı büyüsel uygulamalardan çok dua nev'inden bilgiler yer almaktadır. Bu kapsamda, Kur'an'daki surelerin çeşitli şifalı nitelikleri, tuz, bazen gül esansı, yağlar vb. gibi çeşitli maddelerin etkileri ve büyüleri etkisiz kılmasına dair bilgilerin hâkim olduğu görülür (Kruk, 2005: 50-51).

İslam toplumlarında gündelik yaşamda büyü, öylesine yaygın ve yüzyılların bakiyesi olarak dinsel unsurlar ve uygulamalarla öylesine iç içe geçmiştir, bu yaygınlık izin verilenle yasaklanan arasındaki sınırı öylesine belirsizleştirmiştir ki, yapan da müşteri de ortodoksinin

sınırları dışında olduğunu düşünmez. (Kruk, 2005: 48). İslami anlamda büyü (sihr), dinin reddettiği, men ettiği bir tutum ve davranış olmakla birlikte, modern bilimsel yaklaşımla ilişkilendirildiğinde insan yaşamında öngörülemeyen hususlarda Tanrının inayeti ile değişiklik meydana getirmeyi sağlayan davranış, ibadet ve uygulamalar büyüselliği besleyen unsurlar olarak anılabilir. Bu anlamda dua, havas gibi kavramlar her zaman sihr kavramına dâhil edilmese de, büyü kavramıyla ilişkilendirilebilir. Kelime anlamı ile dua, psişik etkileri göz önünde tutulmadığında yaratması umulan etkiler bağlamında büyüsel bir niteliğe sahiptir. Örneğin İbni Sina'nın duayı kozmogonik bazı niteliklerle, dua ile ifade edilenlerin bazı göksel mekanizmaları harekete geçirerek bazı şeylerin değişmesini sağladığı şeklinde açıklamaya çalışmasında ya da Mutezilenin dua anlamında talep ya da yakarışın geçerliğini reddetmesinde görüldüğü gibi (Onlara göre bu kutsal aşkınlığa aykırıdır. Kendi yapıp ettiklerinin yaratıcısı olan kişi için Tanrıya yakarmak gereksizdir. Allah'ın talebi ise sadece kendisinin yüceltilmesi içindir) dua, Tanrıya yakarma, ondan talepte bulunma dışında büyüsel bir mantığa kapı aralamaktadır. (Gardet, 1991: 618). Havas adını taşıyan çeşitli kaynaklara bakıldığında da görülecek olan, çeşitli elementlerin, bitkisel ve hayvansal maddelerin, çoğunlukla bilimsel mantık dışı ilişkiler içinde bir araya getirildiğinde sağlık, mutluluk, esenlik gibi sonuçlar yaratacağına dair derin inançtır. Günümüz popüler medyasında çeşitli taş, cevher veya elementin insan vücudu üzerinde yaratacağı umulan olumlu tesir, çeşitli mucizevi olduğu iddia edilen bitkiler ya da bitkisel karışımlar, vb. gibi uygulamalara sıklıkla rastlamak mümkündür. Bununla ilişkili olarak yine geçmişte olduğu kadar günümüzde de epeyce yaygın olan şifa kaynağı duaların derlendiği eserler dikkat çekicidir (Dualar, Büyüler ve Çözümleri "Define ve Korunma", Tam Sırlı Dualar, Tam Sırlı ve Şifalı Dualar, Büyük Zırhlı ve Sırlı Dualar, Faziletli ve Şifalı Dualar, Cin, Şeytan ve Nazardan Korunma, Dualar, Tılsımlar, Büyüler ve Çözümleri, Kitab-ı Sihr-i Batıl, İlm-i Cifir vb.). Dua kitaplarının bu anlamda sadece psişik etkileri bağlamında kullanılmadığı, daha doğru bir ifadeyle dua kitaplarının maddi esenlik için de birer kaynak olarak kullanıldığı ve dua ile maddi tesir göstermesi umulan bazı uygulamaları aynı bağlamda ele almanın mümkün olduğu ifade edilebilir. Bu da göstermektedir ki, İslam toplumlarında özellikle halk inançlarında ve şifacılığında kadim nitelikler olarak ele alınabilecek olan bazı uygulama ve inançların geniş bir kullanım alanı bulunmaktadır. Çeşitli dinsel ifade biçimleri, efsunlar, muskalar yoluyla çeşitli hastalıkların tedavi edilebileceğine yönelik güçlü inanç, seküler ve hatta tıbbi profesyonel meslek olarak icra edenler tarafından bile zaman zaman paylaşılmaktadır ve önerilebilmektedir. Nazar kavramı da bu bağlamda toplumun neredeyse her kesiminde yaygın ve paylaşılan bir inanca karşılık gelmektedir ve bu konuda çeşitli popüler dini eserde birçok dua biçiminden ve bunların çeşitli iyileştirici ya da koruyucu etkisinden bahsedilmektedir.

İslam tarihinde bu türden inanç ve uygulamalara dair ilk yazılı kayda MS. 900 yılında Cabir İbn Hayyan'ın çocuk doğumunu kolaylaştırmak için hazırladığı üç sıralı vefkte rastlanır (Şekil 1) (Cammann, 1969: 189). Vefkler ortaçağlar boyunca çeşitli biçimlerde kullanılmışlardır. Onlardaki matematiksel mükemmellik, mistik çağrışımlarla bir arada, bir tür büyüsel kaynak olarak kullanılmalarını sağlamıştır. Çeşitli okült kaynakta birçok vefk örneğine rastlamak mümkündür. (Şekil 2, 3, 4).

İslam dünyasında Arap harflerinin sayısal karşılıkları ile ilgili epey zengin bir literatür vardır. Ebced olarak da bilinen bu nitelik, harfler ve bunların sayısal karşılıklarının evrendeki gizli hakikatlere işaret ettiği

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Şekil 1 - Cabir İbn Hayyan'ın üç sıralı vefki / *Cabir Ibn Hayyan's magic square of three.*

2	7	6
9	5	1
4	3	8

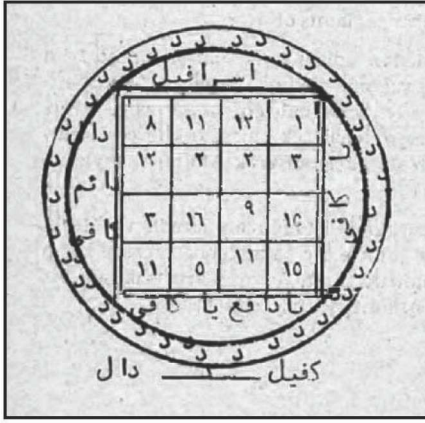
4	14	15	1
9	7	6	12
5	11	10	8
16	2	3	13

21	3	4	12	25
15	17	6	19	8
10	24	13	2	16
18	7	20	9	11
1	14	22	23	5

Şekil 2 - İhvan-ı Safa'nın Resail'inden 3, 4 ve 5'li vefk örnekleri (Cammann, 1969: 191) / *Islamic magic squares of three, four, and five. From the Rasa'il of the Ikhwan as-Safa. (Cammann, 1969: 191)*

11	22	32	5	23	18
25	16	7	30	13	20
27	6	35	36	4	3
10	31	1	2	33	34
14	19	8	29	26	15
24	17	28	9	12	21

47	11	8	9	6	45	49
4	37	20	17	16	35	46
2	18	26	21	28	32	48
43	19	27	25	23	31	7
38	36	22	29	24	14	12
40	15	30	33	34	13	10
1	39	42	41	44	5	3

Şekil 3 - İhvan-ı Safa'nın Resail'inden 6 ve 7'li vefk örnekleri (Cammann, 1969: 192) / *Islamic magic squares of six and seven. From the Rasa'il of the Ikhwan as-Safa. (Cammann, 1969: 192)*

Şekil 4 - Şemsü'l-Maarif'ten"dal" harfleriyle çevrelenmiş bir 4'lü vefk örneği. (El-Bûni, 1979: 19) / *An Islamic magic square of four encircled with Arabic "dal" letters from Shamsu'l-Maarif. (Al-Buni, 1979: 19)*

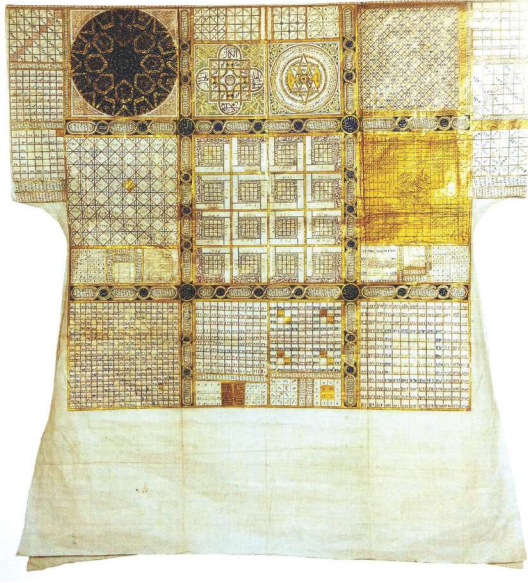
Şekil 5 - Kenzü'l-Havas'tan "el-kuddus" kelimesinin ebcede göre hazırlanmış vefki (El Hüseynî-Varlı, 1990: 57) / *A magic square from Kenzu'l-Havass formed according to abjad. (Al-Huseyni-Varlı, 1990: 57)*

inancına dayanır ve tamamen büyüsel bir mahiyet arz eder. Çeşitli hastalıklardan korunmak, tedavi olmak ya da talih için tesirli olduğuna inanılan isimlerin sayısal karşılıklarının ve bunlardan oluşan tılsımların kıyafetlere, çeşitli muskalara, kap kacağa ya da kâğıtlara yazılarak kullanıldığı görülmektedir. (Şekil 5, 6, 7, 8).

Bu tür inanış ve uygulamaları günümüze kadar gelen çeşitli büyü uygulamalarında ve geçmişten tevarüs eden çeşitli eserlerde ve ürünlerde görmek mümkündür. Örneğin Osmanlı sultan ve şehzadelerine ait tılsımlı gömlekler, vefkler ve bunlarla yapılan tılsımların geçmişte ne kadar önemli addedildiklerini gözler önüne sermektedir (Şekil 9, 10). Söz konusu inanç ve uygulamalar, yıldızname, falname (Gür, 2012), Kur'an falı (Şanlı, 2003), melheme (Alkan, 2012) gibi eser türlerinde, müneccimlik gibi mesleklerde, tılsımlı mühür, gömlek, muska vb. maddi kültür ürünlerinde kendini gösteren bir inanç sistemi niteliği arz etmektedir.

Şekil 6 - Tel Abu Sarifa'da bulunmuş, ortasında büyücü resmedilmiş olan tılsımlı bir kap. (Morony'den aktaran Al-Khamis, 1990: 113) / *Bowl from Tell Abu Sarifa with a figure of a sorcerer in the center. (Quoted from Morony by Al-Khamis, 1990: 113)*

Şekil 7 - Bağdat 'ın tılsımlı kapısı -Ay ve Güneş tutulmalarından sorumlu tutulan iki ejderin dillerini bağlayan kişi- (1221) (Sarre'dan aktaran Al-Khamis, 1990: 113) / *The Talisman Gate in Baghdad. A sorcerer grabbing the tongues of two dragons symbolizing solar and lunar eclipses (1221). (Quoted from Sarre by Al-Khamis, 1990: 113)*

Şekil 8 - Allah'ın isimlerini ve Peygamberin sıfatlarını içeren kolye ucu – muska (Blair, 2001: 87) / *A talisman pendant consisting of the beautiful names of Allah and the Prophet Muhammad (Blair, 2001: 87)*

Şekil 9 - Cem Sultan'a ait çeşitli vefkler içeren tılsımlı gömlek. (Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul, 13/1404) (Roxburgh, 2005: 257) / *Djem Sultan's talisman shirt (Topkapı Palace Museum, İstanbul, 13/1404) (Roxburgh, 2005: 257)*

Şekil 10 - Cem Sultan'a ait tılsımlı gömlekten ayrıntı -vefk-. (Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul, 13/1404) (Roxburgh, 2005: 257) / *Detail from Djem Sultan's talisman shirt (Topkapı Palace Museum, İstanbul, 13/1404) (Roxburgh, 2005: 257)*

Bu inanç sisteminin temelini de İslam kozmolojisi olarak adlandırmak mümkündür. Bu kozmolojik sistemin temelini oluşturan da birbirine dönüşebilen, birbiri ile yer değiştirebilen çeşitli farklı nitelik ve olgulardır. Örneğin Arap harfleri ve bunların numerik karşılıkları olan sayısal değerler, aynı zamanda göksel cisimlerin hareketleriyle ilgili kabul edilirdi. Daha doğru bir ifadeyle, Kur'an'ın yazıldığı dilin harfleri kitleler için kutsiyet taşıdığı kadar ezoterik ve okült kaynaklarda mucizevi güçleri harekete geçiren kozmik düzenin unsurları olarak da ele alınırlar. Evrendeki nizamın bir göstergesi olarak harfler, bunların numerik karşılıkları ve göksel varlıkların (özellikle ayın seyahat ettiği burçlar, duraklar) hareketleri aynı hakikatin görünümleri olarak düşünülürdü. Bu bağlamda, en önemli referans eser olarak kabul edilen El-Bûni'nin Şemsü'l-Maarif'inde söz konusu ilişkiler detaylı bir biçimde işlenmiş ve harflerin numerik karşılıkları, sırları, hangi melekleri nasıl işaret ettiği, hangi ay duraklarına karşılık geldikleri, ne tür vefkler, tılsımlar hazırlamaya yaradıklarına etraflıca değinilmiştir. Bu anlamda harfler sadece seslerin simgeleri olarak ele alınmazlar ve çeşitli sırları açık eden birer kaynak niteliğindedirler. Harflerin sırları, aynı zamanda evrendeki dört temel unsurla (anasır-ı erbaa) ve bu unsurların karşılık geldiği fizyolojik-bedensel niteliklerle de sıkı bir ilişki içindedir. Bu anlamda harflerde, sayılarda, göksel âlemde, elementlerde, ruh ve bedende aynı anda birbirine bağlı, birbirine tahvil edilebilir olan, bilimsel olmayan ancak dinsel de olduğu söylenemeyecek olan ve kaynaklarına erişimi bakımından ezoterik, dolayısıyla sıradan halka kapalı bir bilgi düzeyinden, sistemden bahsetmek mümkündür. Ortaçağlar boyunca bu bilgi sistematiği gerek İslam felsefesi gerek tıp, gerekse de çeşitli bitkilerin veya elementlerin şifa etkilerinin konu edildiği havas, simya gibi çeşitli etkinliklerde işlenmiş ve kullanılmıştır. (Ruska, 1986; Sesiano, 2002).

Günümüzde büyüsel bir mantığın sonucu olarak görülen bu bilgiler, yarı bilimsel bir nitelik de taşımaktadır. Zira her ne kadar ruhani varlıklar ve aslında birbiri ile ilgisiz süreçleri bir ilişkisellik içinde birbirine bağlasa da astronomi, kimya ve tıbbın o dönem için en geçerli biçimini teşkil etmektedir. Bu etkinlikleri bilimden ayıran ise burada anılan süreçler ve bilgi kümeleri arasında tesis edilen ilişkinin yanlışlanabilir ve revize edilebilir olmamasıdır. Burada anılan ilişkiyi tesis eden, daha doğrusu böylesi bir ilişkinin temeli, doğaüstü niteliklerdir.

Havas başlığıyla ifade edilen ve çeşitli element ve organik maddelerde gizli şifa sırlarını ifade eden bilgi türü, günümüzde de ilgi çekmektedir. Bu tür yayınlar bir yandan kutsal olanla, diğer yandan da pratik sorunlarla ilişki kurmakta ve tedavi için hala kullanılmaktadır. Bilinemez olanla bu türden ilişki biçimlerinin temelde ortak bir yapıya dayandığını ifade etmek mümkündür. Her ne kadar havas, fal, büyü vb. kavramlar arasında çeşitli farklılıklar bulunsa da, kutsal olanla maddi bir dolayım imkânı yaratmak bakımından tüm bu kavramlar ortak bir doğaüstü düşünüşünde temellenirler. Bu yüzden de birbirine tahvil edilebilir nitelik taşırlar. Bu nokta-i nazardan gök cisimleri, harfler, bitkiler, vücut sıvıları, renkler, elementler, organik maddeler gibi birbirinden nitelik yönünden çok farklı ve hatta aralarında herhangi bir rasyonel ilişki tesisi mümkün görülmeyen olguların birbirleriyle ilişkili hale gelmesi gayet normal addedilmektedir. İslam tarihi boyunca

bu meyanda ele alınabilecek çeşitli eser türleri ortaya çıkmıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, çeşitli bitki ve elementlerin mucizevi-iyileştirici etkisini konu alan havas kitapları, falnameler bu cümleden örnek verilebilir. Bu türlü karmaşık ilişkileri anlaşılabilir kılmaya yönelik çeşitli eserler arasında günümüzde yaygın bir ilgiye konu oluşturan bir örnek Kuzey Afrikalı El-Bûni'nin söz konusu bilgileri bir meslek olarak icra edenlerin önemli başvuru kaynaklarından biri olan Şemsü'l-Maarif adlı eseridir. Bu eser, eski ve kadim mitolojik kaynakları, büyü ve okült inanç ve uygulamalarını bünyesinde mezceder. Hicri VII. yüzyılda yazıldığı düşünülen eser, dört ana ve kırk alt bölümden oluşur ve günümüze ulaşan dört nüshasından biri Manisa il halk kütüphanesinde, diğerleri ise Paris, Leiden ve Berlin'dedir. Söz konusu eser, yedi okült ilmi (harfler ilmi; sayılar ilmi; cefr ve vefkler ilmi; zayirçe ilmi; anasır-ı erbaa ilmi; yıldızlar, felekler ve menziller ilmi; isimler, rukyeler, tılsımat ve dualar ilmi; simya ilmi) ihtiva eder (Ceyhan, 2010: 532). Eser, sayıların, harflerin, şekillerin, Kur'an ayetlerinin, Allah'ın isimlerinin büyüsel kullanımını (muska ve efsun yazmak) içerir. Tıpkı diğer büyüsel etkinliklerde olduğu gibi bu uygulamalar, akıl ya da duyular yoluyla elde edilemeyecek olan "doğaüstü" güçlerin etkisini kullanarak arzu ve istekleri gerçekleştirmeye, zorluklardan korunmaya hizmet eder. El-Bûni, eserin sonunda, harflerin gizeminin (el huruf) akıl-mantıkla ispat edilemeyeceğini ancak, Tanrısal hikmetten neşet eden içgörü ile elde edilebileceğini ifade eder (Dietrich, 2004: 156).

Bu anlamda kitap, İslam topraklarında İslam öncesi dönemin hermetik ve okült kaynakları ve bilgilerini içerir. Kitabın yazarı olan el-Bûni, döneminde okült ilimlerle ilgili olarak birçok farklı kaynaktan yararlanmıştır. İslam Ansiklopedisi'nde bu kaynaklar Devsem İbn Sâse, Pisagor, Eflâtun, Menelaus, Câbir b. Hayyân, Ebû Bekir er-Râzî, Âres, Hipokrat, Hermes, Câlînûs, Arsûs, Rolika, Luka, Miskin, İbnü'l-Muhtâr, Maria, Hâlid b. Yezîd biçiminde sıralanır. Eser aslında bir tür kolaj niteliği arz eder. Örneğin Ruska, Şemsü'l-Maarif'teki kimya ile ilgili bilgilerin Ebu Bekir Razi'nin Kitabü'l Esrar'ından aktarılmış olduğunu ifade eder. Söz konusu eserin, yazarının Cezayirli oluşu hasebiyle İspanya Yahudi Kabalacılığından da etkilendiği öne sürülmekle birlikte, muskacılık konusunda Keldani kültüründen, hizmet melekleri, cin ve ifrit isimleri zikretmesi hasebiyle İbrani ve Süryani kültürlerinden etkilendiği; İsmaililer vasıtasıyla yayılan cefr ilminin de bir devamı olarak nitelenebileceğinden bahsedilebilir. Sonuçta genel olarak Şemsü'l-Maarif, hermetik literatür içerisinde ve kadim okültist geleneğin İslami dönemde de bir devamı olarak ele alınabilir (Ruska, 2010: 532). Bu nitelikleriyle büyü ile ilişkilendirilen kitap, Kur'ani unsurlara dayandığı cihetle; ve Allah'ın isimlerini açıklamayı amaçladığı için tasavvufi mahiyette bir esma-i hüsna şerhi; harfler, isimler, ayetler, dualar, tılsımlar ve vefklerle âlemde tasarrufta bulunmak için bazı riyazet ve halvet uygulamalarını içerdiği için de tasavvufi adap kitabı olarak ele alınabilir (Ceyhan, 2010: 532). Ancak el-Bûni'nin eseri, yazım nitelikleri ve dilinin Arapça olması bakımından elit bir nitelik arz eder ve bu tür inanç ve uygulamaların halk katındaki görünümü ve yaygınlığı ile ilgili herhangi bir fikir vermez.

Elyazma Bir Dua Kitabı

İslam ortaçağında yazılı eserlerin sınırlı sayıda ve seçkin zümreler için üretildiği bilgisinden hareketle, söz konusu eserden bu tür inanış ve uygulamaların döneminde ve daha sonraki dönemlerde kitlede ne kadar yaygın olduğuna dair bir çıkarım yapmak mümkün değildir. İslam dünyasında, örneğin yıldız falı ve müneccimlik gibi beyaz büyü ya da daha doğru bir ifadeyle İslam'ın onay verdiği türden büyüsel inanç ve uygulamaların yönetici sınıflar arasındaki yaygınlığına ilişkin önemli derecede kaynak söz konusuyken (falname, yıldız falı, melheme ve Kur'an falları gibi), halkta ne kadar yaygın olduğuna dair bilgi kısıtlıdır. Hatta bu konudaki bilgiler ya retrospektif olarak günümüz koşullarından ya da sosyal antropolojik genellemelerden kaynaklanan spekülatif bir mahiyet arz eder. Büyüsel bilginin yapısı gereği ezoterik ve dolayısıyla seçkin olduğunu ifade etmek ve dinsel olanla büyüsel olanı dikotomik bir bağlamda birbirinden tamamen ayrı iki olgu olarak ele almak, bu meyanda büyüsel nitelik arz eden bu tür inanış ve uygulamaların halk katındaki görünümlerini bir anomali olarak görmek, onu konu dışına itmek anlamına gelir. Hâlbuki bu iki olgunun birbirini tamamlayan nitelikte olduğu kabul edildiğinde, çeşitli gruplar aracılığı ile dinsel bir dünya görüşünün egemen olduğu bağlamlarda da bu tür inanış ve uygulamaların bir arada var olabileceği ve buradan hareketle de yüksek sınıflar dışındaki halk kitlelerinin bu tür inanç ve uygulamalarına yönelik kaynaklar bulunabileceğini ifade etmek mümkündür. Bu türden inanç ve uygulamaların köylülüğün hâkim karakter olduğu kitleler nezdindeki görünüm ve ifadelerine ilişkin yazılı kaynaklar bulmak, nesilden nesle aktarılan sözlü kültür egemen olduğu için zordur. Bu kapsamda yazarı ve sahibi hakkında herhangi tarihsel bir kayıt bulunmayan, dolayısıyla seçkin zümre için üretilmediği ifade edilebilecek bir yazma eser örnek alınabilir.

Burada söz konusu edilebilecek türden örnek bir eser, din ya da söz konusu etkinliklerle herhangi profesyonel bir bağı olmayan bir kişinin şahsi koleksiyonunda bulunmaktadır. Bahsi geçen ve İslami terminolojide dua kitabı olarak ele alınabilecek olan cep kitabı niteliğindeki eser, herhangi bir sanatsal değer taşımamaktadır. Söz konusu yazmanın yapısal niteliklerine bakıldığında 7x9.5cm ölçüsünde kahverengi deriden miklepli cilt içinde bir el yazması olduğu görülmektedir. Cildin dış

kapakları dilimli salbekli şemseli, köşebentli ve zencirek bordürlüdür (Foto. 1-2). Köşebentler beş yapraklı rozet çiçekler ile bezenmiş, cildin iç kapakları ise kırmızı, sarı, yeşil, mavi, gri renkte taraklı ebrulu kâğıtlarla kaplanmıştır. 137 yaprak olan eserin yazı alanı 5.3x8.3 cm'dir. Metin krem rengi filigranlı kâğıtlar üzerine bir kısmı kırmızı cetveller içinde siyah nesih hatla Türkçe ve Arapça olarak yazılmıştır. Her sayfada satır sayısı 6 ila 7 arasında değişim gösteren eserde hat karakteri yer yer farklılaşır. Metinde "bab" gibi başlıklar, bazı açıklayıcı bilgiler, bazı dualardan bölümler, bazı tılsımlar ve duraklar kırmızı mürekkeple yazılarak vurgulanmıştır. Yaprakların büyük bir kısmında sararmalara ve onarım izlerine rastlanmaktadır.

Fotoğraf 1 - Cilt 1 / *Colophon 1*

Fotoğraf 2 - Cilt 2 / *Colophon 2*

Yazma üç farklı el tarafından kaleme alınmış gibi görünmektedir. Nitekim vr.1a'dan 41b'ye kadar olan ve aynı kişinin elinden çıktığı anlaşılan birinci bölümün sonuna – kitabı yazma işinin 1234 (Miladi 1818-1819) senesinde tamam olduğu notu düşülmüştür. Vr.42a ve 44a arasında yer alan boş sayfalardan sonra -ki varak 43a'da sayfanın köşesinde bir ucu yırtıldığı için okunamayan bir mühür yer alır- vr.44b'den 132b'ye kadar devam eden ikinci bölüm yer alır ve bu bölümde de bir başka el söz konusudur. Vr.132b'ye düşülen kayda göre bu bölüm Hasan b. Hüseyin tarafından sene 221'de (Hicri 1221, Miladi 1806-1807) yazılmıştır. Vr.133a ve 137a arasında devam eden dokuz sayfalık son bölüm ise yine bir başka hattat tarafından kaleme alınmıştır. Eserin geçirmiş olduğu çeşitli onarımlardan yola çıkarak bir dua kitabı olarak uzunca bir süre boyunca kullanılmış olduğunu ifade etmek mümkündür. Eserde kullanılan Türkçe ifadelerde dönemin seçkin eserlerinde rastlanan Arapça ve Farsça sözcük ve tamlamaların bulunmaması, yüksek sanatlı eserlerdekinin tersine yazım kurallarına uygun olmayan Türkçe ifadeler, yazmanın halkın gündelik yaşamında hâkim olan dile daha yakın olduğunu düşündürmektedir. Hatta eserdeki Türkçenin günümüzde de kullanılan halk ağzına yakınlığı bu düşünceyi destekleyen bir nitelik oluşturmaktadır. Eser içeriğinin (ki daha sonra etraflıca ele alınacaktır) tarımsal verimlilik ile ilintili uygulamalar bakımından zengin olması köylülükle ilişkili olduğunu düşündürmektedir.

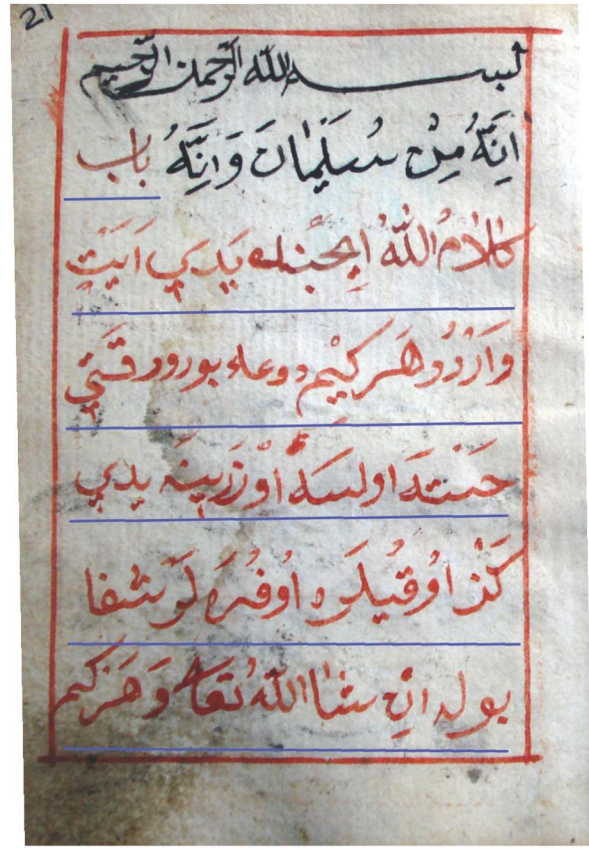
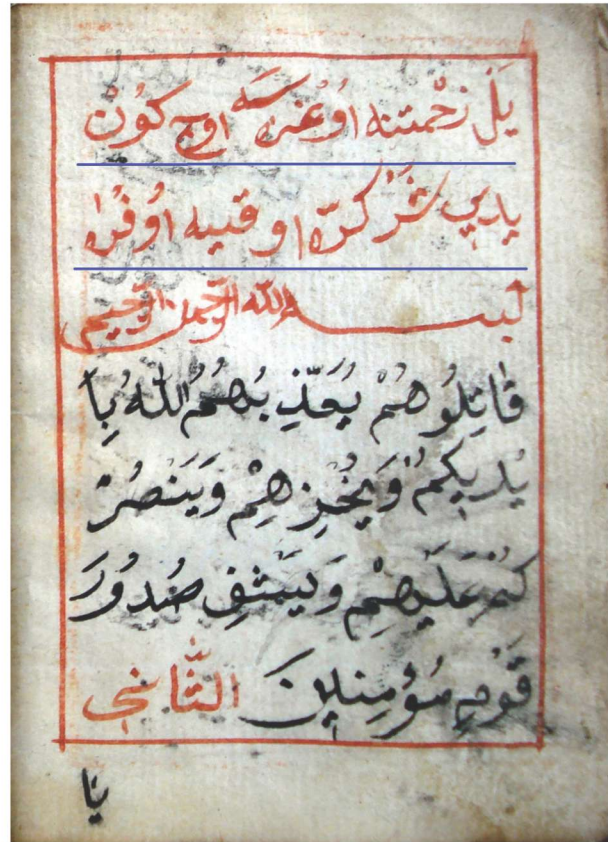
Burada, halk inançları ve uygulamalarına açılan bir tarihsel kayıt olarak söz konusu yazmanın bir bölümünü oluşturan ve büyüsel bilgi ile ilişkilendirilebilecek ifadeler ve tılsımlar üzerine odaklanılacaktır. Bu kapsamda, hem yazma eseri tanıtmak hem de çözümleyebilmek için içerik, birkaç kriter temelinde tasnif edilecektir. Tasnifte kullanılacak kriterlerin ilkini sadece Kur'an'dan ayetler ve Arapça dualar (1), diğerini Kur'an ayetleri ve Arapça duaları maddi ya da manevi çeşitli taleplerle ilişkili olarak belirli bir yönde manipüle eden ifadeler (2), sonuncusunu da dua veya ayetlerden ziyade çeşitli harf ve rakamlarla hazırlanmış ve anlamları açık olmayan tılsımlar oluşturmaktadır (3). Burada özellikle vurgulanacak olan ikinci ve üçüncü kriterde tasnif edilen ifade, dua ve tılsımlar olacaktır. İkinci kriter bağlamında yer alan ve yazmanın önemli bir bölümünü oluşturan kesim de kendi içinde üç ayrı kriter bağlamında tasnif edilmiştir. Genişlikleri temelinde sıralamak gerekirse bunların ilkini tıbbi talepler (2a), ikincisini tarımcı uygulamalar (2b) ve sonuncusunu da çeşitli farklı türden taleplerin bir arada ele alındığı genel (2c) başlığı altında toplamak mümkündür. Burada anılan bölümlendirmelerin sayfa sayısı bağlamındaki yüzdesel dağılımlarına bakıldığında ilk grubun en büyük paya sahip olduğunu dolayısıyla bu bağlamda eserin bir dua kitabı olduğu ifadesinin teyit edildiğini görmek mümkündür.

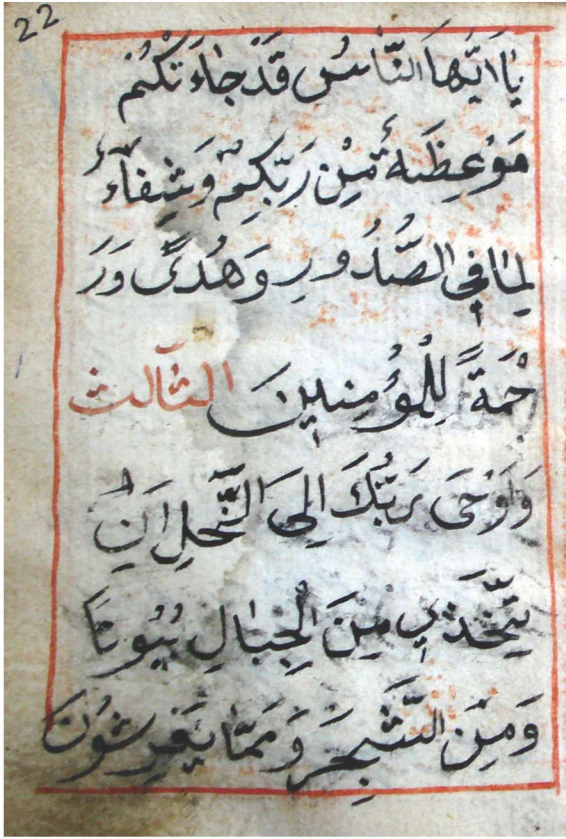
137 yaprak, 273 sayfadan oluşan yazmanın 96 sayfası ilk grup kapsamında ele alınabilecek çeşitli Kur'an sure ve ayetlerinden oluşmaktadır. İkinci grupta ele alınan dua ve ifadeler eserin toplam 179 sayfasını işgal etmektedir.

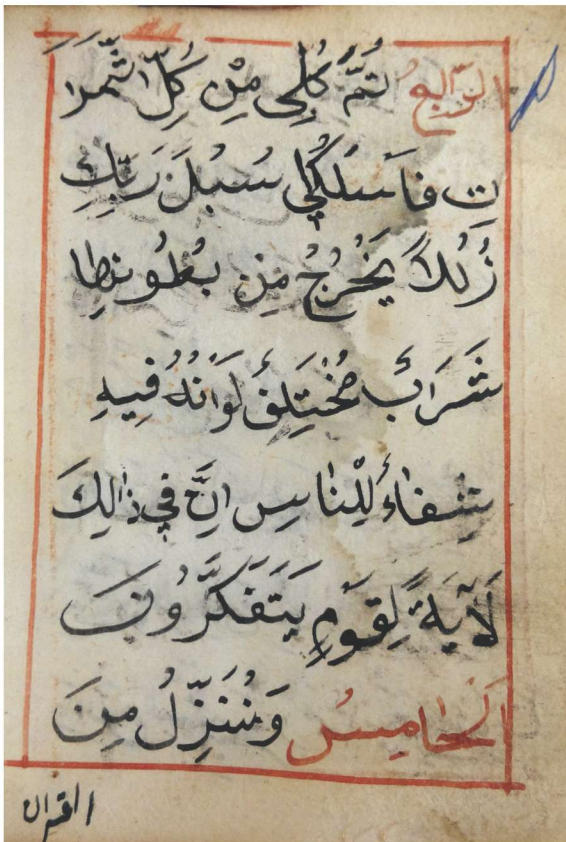
Ancak daha önce de vurgulandığı gibi, bu kesimde çeşitli dua ve özellikle yoğunluklu olarak Kur'an sure ve ayetlerinin çeşitli amaç ve taleplerle ilişkili biçimde yer aldığı gözlenmektedir. Bu grupta ele alınan öğeler nitelikleri bakımından kendi içinde grupladığında da tıpla ilgili ifade ve duaların bu grubun %53'ünü, tarımla ilgili olanların %16'sını, genel amaçlarla ilişkili duaların yaklaşık %27'sini oluşturduğu görülmektedir (Bunların dışında yaklaşık %4'üne tekabül eden ve toplam 5 sayfa olduğu görülen bir kısım ifadeler de tam anlamıyla okunamamıştır). Buradan da anlaşıldığı gibi yazmanın bu bölümünde en büyük kesimi tıbbi ihtiyaçlarla ilişkili dua ve ifadeler oluşturmaktadır. Sırasıyla bu grupta yer alan duaları ve ifadeleri çeşitli tipik örnekleriyle sunmak, çalışmanın amacını gerçekleştirebilmek için önem arz etmektedir. Bu kapsamda ilk grupta ele alınan içerikler, Kur'an'dan doğrudan herhangi bir bağlam gözetilmeksizin aktarılan sure ve ayetlerden müteşekkildir. Buna göre, yazmada yer alan sureler varak numaraları ile birlikte aşağıda gösterilmiştir:

Besmele ve Fatiha Suresi (varak no:1a/ayet no:1), Fatiha Suresi (vr.2b/a.1-7), Bakara Suresi (3a-3b/a.1-5), Yâsin Suresi (vr.3b-15a/a.1-83), İhlas Suresi (vr.15a/1-4), Âyete'l-kürsî, Bakara (vr.25b-26b/a.255), Nebe' Suresi (vr.26b-29b/a.1-40), İnşirah Suresi (vr.29b-30a/a.1-8), Tekâsür Suresi (vr.30a-30b/a.1-8), İhlas Suresi(vr.30b/a.1-4), Felak Suresi (vr.31a/a.1-5), Nâs Suresi (vr.31a-31b/1-6), Yasin Suresi (vr.44b-58a/a.1-83), Nebe' Suresi (vr.58a-61a/a.1-40), Mülk Suresi (vr. 61a-66a/a.1-30), Hâkka Suresi (vr.67a-70b/a.1-52), Nasr Suresi (vr.70b-71a/a.1-3), Tebbet Suresi (vr.71a-71b/a.1-5), İhlas Suresi (vr.71b/a.1-4), Nâs Suresi (vr.72a/a.1-6), Felâk Suresi (vr.72a-72b/a.1-5), Bakara Suresi (Âyete'l-kürsî) (vr.72b-73b/a.255), Bakara Suresi (âmene'r-rasûlü) (vr.73b-74b/a.285-286).

İkinci grupta yer alan ifadelerde dikkat çeken temel nitelik ise, İslami nasların temelini teşkil eden çeşitli Kur'an surelerinin pratik amaçlarla ilişkilendirilmesidir. Başka bir ifadeyle, çeşitli yazarlarca genellikle yüksek ya da resmi din, büyük gelenek vb. kavramlarla ifade edilen dinsellik türünün temeli olarak ele alınan veya kitabi dinin unsurları olan Kur'an sure ve ayetlerinin pratik amaçlarla ilişki içinde ele alınmalarıdır. Kur'an sureleri ve çeşitli duaların bu bölümdeki çeşitli amaçlarla ilişkisi ise değişiklik göstermektedir. Bazı bölümlerde murat edilen amacın hâsıl olmasını sağlamak için çeşitli Arapça dualar (yakarışlar) ve yine çeşitli güçlükleri aşabilmek için o güçlüklerle ilgili sureler yer almaktadır. Yazmanın 21a-23b no'lu varakları arasındaki ifadeler ve sureler bu duruma ilişkin tipik bir örnek niteliğindedir (Foto. 3-4):

(vr.21a) "Bab, kelâmullah içinde yedi âyet vardır. Her kim dua buyurur (?) katî hasta olsa üzerine yedi kez okuyalar, üfüreler şifa bula inşaallahu Taâlâ. Ve her kim (vr.21b) yel zahmetine uğrasa üç gün yedişer kere okuya üfüre. (altı çizili).

Fotoğraf 3 - Vr. 21a / *Folio 21r*

Fotoğraf 4 - Vr. 21b / *Folio 21v*

22
يا ايها الناس قد جاءتكم
موعظة من ربكم وشفاء
لما في الصدور وهدى ور
حمة للمؤمنين الثالث
واوحى ربك الى النحل ان
اتخذي من الجبال بيوتا
ومن الشجر ومما يعرشون

Fotoğraf 5 - Vr. 22a / *Folio 22r*

الرابع ثم كلي من كل الثمرا
ت فاسلكي سبل ربك
ذللا يخرج من بطونها
شراب مختلف الوانه فيه
شفاء للناس ان في ذلك
لاية لقوم يتفكرون
الخامس وننزل من
القران

Fotoğraf 6 - Vr. 22b / *Folio 22v*

Bismillahirrahmânirrahîm, Kâtilûhüm yüazzibhumu'l-lâhi bi-eydîküm ve yuhzihim ve yensurküm aleyhim ve yeşfi sudûra kavmin mü'minîn. (Tevbe 9/ 14).

Onlarla savaşın; Allah sizin elinizle onları cezalandırsın, alçaltsın ve onlara karşı size yardım etsin, inanan kavmin göğüslerine şifa versin. (Tevbe 9/ 14).

İkincisi:
(Vr.22a Foto. 5) Yâ eyyühe'nnâsü kad câetküm mev'ızatün min Rabbiküm ve şifâün li-ma fi's-sudûr ve hüden ve rahmetün li'l-mü'minîn. (Yunus 10/ 57).
Ey inananlar, Rabbinizden size bir öğüt ve göğüslerdekilere bir şifa, inananlara hidâyet ve rahmet gelmiştir. (Yunus 10/ 57) .

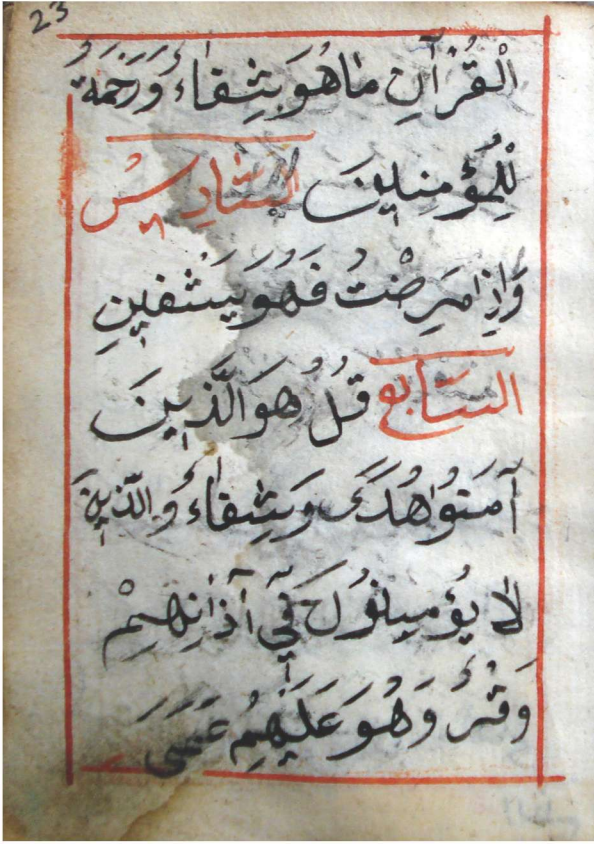
Üçüncüsü:
Ve evhâ Rabbüke ila'n-nahli eni't-tehızî mine'i-cibâli büyûten ve büyûten mine'ş_şeceri ve min mâ ya'rışûn. (Nahl 16/ 68).
Rabbin bal arısına şöyle vahyetti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptığı çardaklardan yuvalar edin. (Nahl 16/ 68).

Dördüncüsü: (vr.22b Foto. 6).
Sümme külî min külli's-semerâti fe'slükî sübüle Rabbike zülülâ, yehrucu min bütûnihâ şarâbün muhtelifün elvânühû fîhi şifâun li'n-nâsi, inne fî zâlike le-âyeten li-kavmin yetefekkerûn. (Nahl 16/ 69).
Sonra bütün meyvelerden ye; boyun eğerek Rabbinin yollarına gir. Onların karınlarından insanlar için şifa olan değişik renklerde bal çıkar. Bunda düşünen bir kavim için âyetler vardır. (Nahl 16/ 69).

Beşincisi:
Ve nünezzilü mine (vr.22b Foto. 6).
'l Kur'âni mâ hüve şifâün ve rahmetün li'l-mü'minîn (İsrâ 17/ 82) (vr.23a Foto. 7).
Biz Kur'an'ı şifa ve rahmet olarak indiriyoruz. (İsrâ 17/ 82).

Altıncısı:
Fe-izâ merıdtü fe-hüve yeşfîni (Şuarâ 26/ 80).
Hasta olduğumda beni iyileştiren O'dur. (Şuarâ 26/ 80).

Yedincisi:
...Kul hüve li'llezîne âmenû hüden ve şifâ'. Ve'l-lezîne fî âzânihim vakrun ve hüve aleyhim amâ.
Ülâike yünâdûne min mekânin baîd. (Fussılet 41/ 44). (vr.23b Foto. 8).
...De ki: "O, inananlar için bir yol gösterici ve şifadır." İnanmayanların kulaklarında ağırlık vardır ve o (Kur'an) onlara kapalıdır. Sanki onlara uzak bir yerden sesleniliyormuş gibi. (Fussılet 41/ 44).

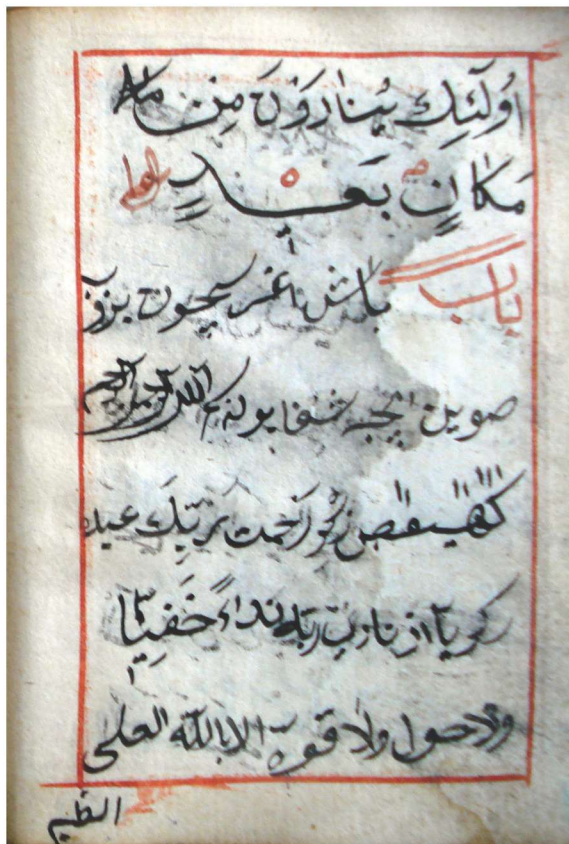
Sağlıkla ilgili bir başka örnek de vr. 36b'de yer alan ifadede ve ilgili ayette bulunabilir.

Fotoğraf 7 - Vr. 23a / *Folio 23r*

Hêzâ duâ,' hasta üzerine bunu okuya, eğer sual edersen (?) hastayı gördükte bunu okuya:
Eûzü bi'llâh, Bismillahirrahmânirrahîm, es'elü'l-lâhe'l-azîm Rabbe'l-arşi'l-azîm en-yeşfîke annî ?
Allah'a sığınırım, Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Ulu arşın Rabbi yüce Allah'tan bana şifa vermesini istiyorum (?).

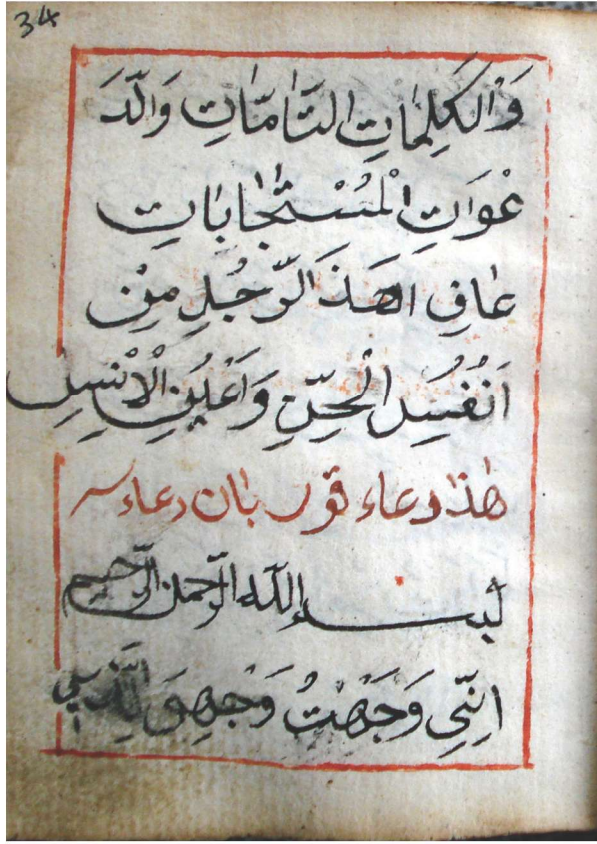
Vr.33b-34a arasında yer alan nazarla ilgili dua da bu kapsamda değerlendirilebilir (Foto. 9-10):
Hêzâ duâ', bu dua nazar için, eğer hayvan ise 'âfi hêze'l-hayvan' diye: (altı çizili).

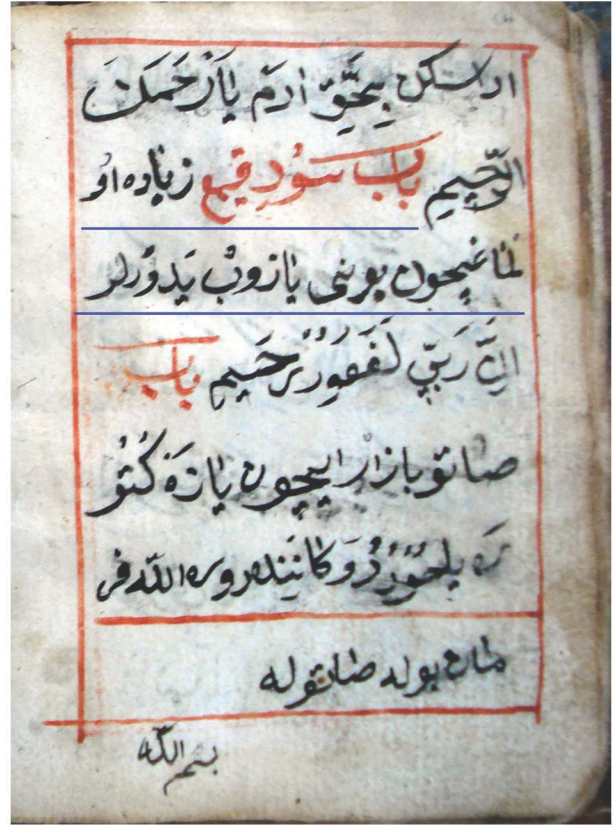
Allahümme ze's-sultani'l-azîm ve'l-menni'l-kadîm ve'l-vechi'l-kerîm ve'l-kelimâti't-tâmmâti ve'd-deavâti'l-müstecâbâti âfi hêze'r-racüli min enfüsi'l-cinni ve a'yüni'l-ins.

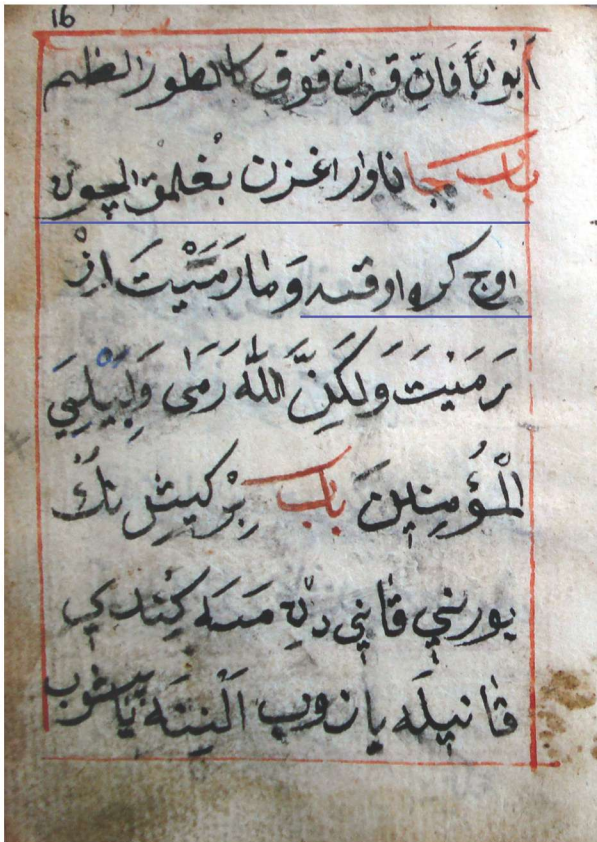
Ey Allah'ım, büyük güç ve kadim ihsan sahibi, cömert zat, bütün kelimelerin ve kabul edilmiş duaların (sultanı), bu adamı cin nefislerinden ve insan gözlerinden koru.

Bu örneklerde de görüldüğü gibi şifa bulmak ve nazardan korunmak gibi amaçlarla "Kur'an'ın şifa niteliği", "hastalıklardan Allah'a sığınmak" ve "cin ve insanların nazarından korunmak" gibi söz konusu amaçla doğrudan ilgili olan Kur'an sure ve ayetlerinin

Fotoğraf 8 - Vr. 23b / *Folio 23v*

Fotoğraf 9 - Vr. 33b / *Folio 33v*

وبالكلمات التامات والد
عوات المستجابات
عافى الله الرجل من
انفس الجن واعين الانس
هذه دعاء قوربان دعاسى
بسم الله الرحمن الرحيم
انى وجهت وجهى للذى

Fotoğraf 10 - Vr. 34a / *Folio 34r*

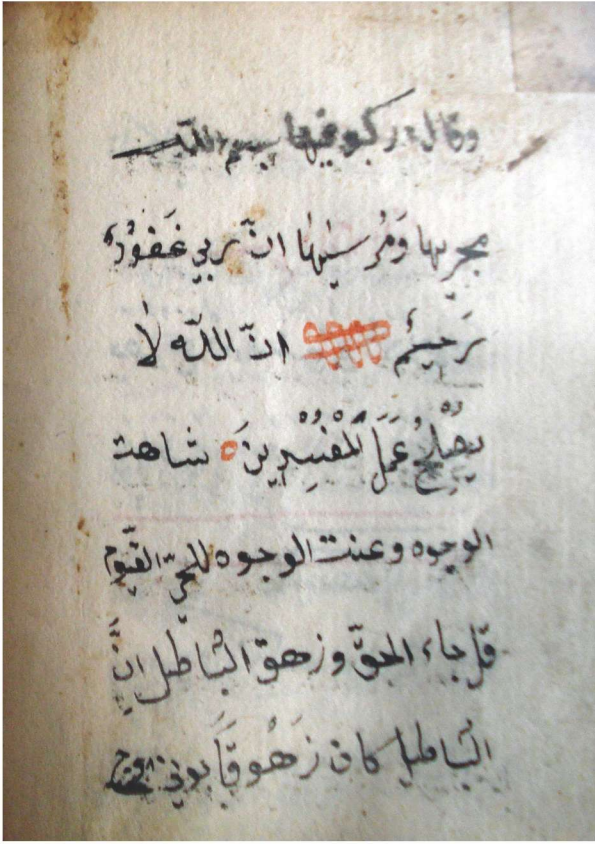
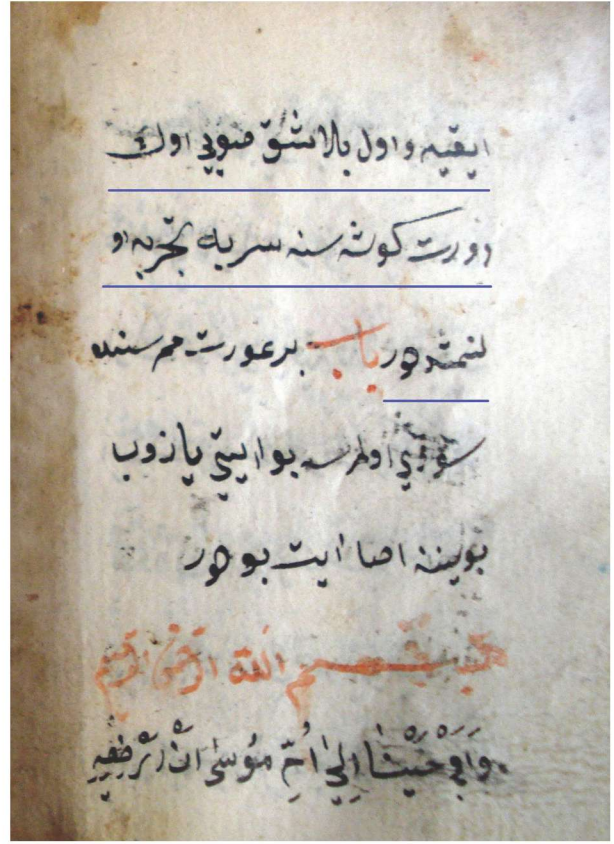
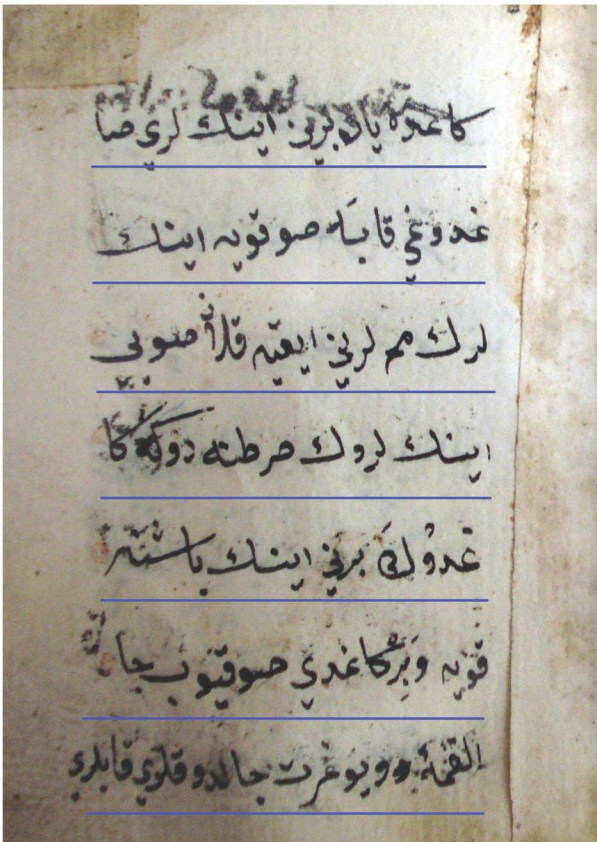
ادركسكن بحق آدم يا رحمن
الرحيم باب سود قيمغى زياده او
لماغيچون بونى يازوب يدورلر
ان ربى لغفور رحيم باب
صاتو بازار ايچون يا نه كتو
ره بلچوقور و كانندرو سه الله فى
مالمى بوله صاتوله
بسم الله

Fotoğraf 12 - Vr. 16b / *Folio 16v*

ابوابا فان قرن فوق كالطور العظيم
باب جاناوار اغزن بغلمق ايچون
اوچ كره اوقيه وما رميت اذ
رميت ولكن الله رمى وليبلى
المؤمنين باب بر كيشى نك
يورنى قانى دنه مسه كند كى
قانيله يازوب الينه يا يشوب

Fotoğraf 11 - Vr. 16a / *Folio 16r*

veya duaların okunması anlamına gelmektedir. Bu anlamda amaç ile Kur'an ayetleri veya dualar arasında bir anlamlılık ilişkisi kurmak mümkündür. Böylesi bir ilişkinin kurulması dinsel mantık açısından rasyoneldir. Dolayısıyla buradaki bu ifadelerin daha çok dua niteliği gösterdiklerini ifade etmek mümkündür. Yazmada yine Kur'an'dan ayetler ve çeşitli dualar kullanılarak hazırlanan ancak amaçla kullanılan ayet ve dualar arasında anlam bakımından müspet bir ilişki kurulamayan biçimler de vardır. Bunlarda ise amaçla diğerleri arasında anlam bakımından bir yakınlık tesis edilememektedir.

Örneğin Vr. 16a ve 16b'de yer alan ifade ve ayetler arasında bu türden bir ilişki (ya da ilişkisizlik) söz konusudur (Foto. 11-12):

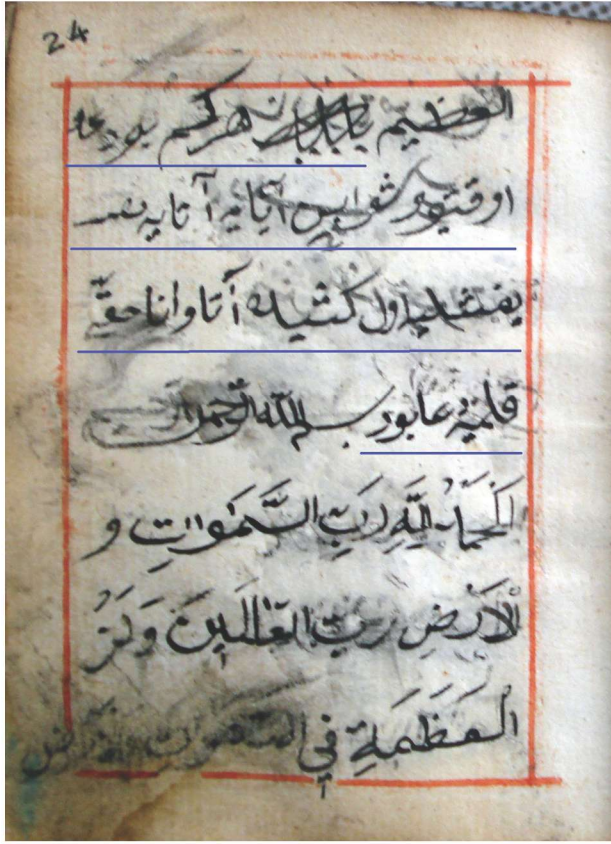
(Vr.16a) Bâb, canavar ağzın bağlamak için üç kere okuya: (altı çizili).
ve mâ rameyte iz rameyte ve lâkinne'llâhe ramâ:
Ok attığında sen atmadın, fakat Allah attı (Enfâl 8/ 17).

(Vr.16b) Bâb, süt kaymak ziyade olması için bunu yazıp yedireler:
İnne Rabbî le-ğafûru'r-rahîm
Rabbim rahîm ve affedendir (Hûd 11/ 41).

Fotoğraf 13 - Vr. 88b / *Folio 88v*

Fotoğraf 15 - Vr. 89b / *Folio 89v*

Fotoğraf 14 - Vr. 89a / *Folio 89r*

Vr.88b'den başlayan ve vr.89b'de son bulan bir diğer örnek, süt verimini arttırmak için yapılması gerekenleri ifade etmektedir (Foto. 13, 14, 15):

"…İnne'l-lâhe lâ-yuslihu amele'l-müfsidîn.(Yunus 10/81).
"Allah bozguncuların işini yoluna koymaz"
… el-vücûh "ve aneti'l-vücûhü li'l-hayyu'l-kayyûm (Tâ-hâ 20/111).
"Yüzler diri ve kayyûm (Olan Allah'ın) huzurunda boyun eğeceklerdir"
"Kul câe'l-hakku ve zeheka'l-bâtılu, inne'l-bâtıle kâne zehûkan" (İsrâ 17/81).
"De ki: Hak geldi, bâtıl yok oldu, çünkü bâtıl yok olmaya mahkumdur."
Bunu üç (vr.89a) kağıda yazalar, birini inekleri sağdığı kaba su koya, ineklerin memelerini yıkaya, kalan suyu ineklerin sırtına döke, kâğıdın birini inek başına koya ve bir kâğıdı su koyup ça…? ve yoğurt çaldıkları kapları (vr89b) yıkaya ve ol bulaşık suyu evin dört köşesine serpe, tecrübe olunmuştur. (altı çizili).

Son grupta ele alınabilecek olan ve sosyal ilişkilerle ilgili dualara bir örnek olarak vr.24a-24b'de yer alan ve anne-baba rızasını kazanmak için okunacak ayeti işaret eden ifade verilebilir (Foto. 16-17):

Bâb, her kim bu duayı okuya anaya ataya bağışlaya ol kişide ata ve ana hakkı kalmaya. Dua budur: (altı çizili)

Fotoğraf 16 - Vr. 24a / *Folio 24r*

Bismillahirrahmânirrahîm, fe-li'l-lâhi'l-hamdü Rabbi's-semâvâti ve Rabbi'l-ardı Rabbi'l-âlemîn. Ve lehu'l-kibriyâü fi's-semâvâti ve'l-ardı, (vr.24b) ve hüve'l-azîzi'l-hakîm. (Câsiye 45/ 36,37).

Bismillahirrahmanirrahim. Hamd, göklerin Rabbi, yerin Rabbi, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Göklerde ve yerde ululuk O'nundur, O güçlüdür, hikmet sahibidir. (Câsiye 45/ 36,37).

Vr.40a'da yer alan ve gece uykusunda meydana gelen korkuyu yenmek için ne yapılması gerektiğine değinen ifade de bu alt gruba örnek teşkil eder (Foto. 18):
Bâb, bir kişi gece ile korksa bunu yazıp getire şifa (altı çizili).

Bismillahirrahmânirrahîm, "kul men yekleüküm bi'l-leyli ve'n-nehâri mine'r-rahmân, bel hüm an zikri Rabbihim mu'ridûn." (Enbiyâ 21/ 42) Ve-lâ havle velâ kuvvete illâ bi'l-lâhi'l-aliyyi'l-azîm
Bism. "De ki: Rahmân'ın (azabından) gece ve gündüz sizi kim koruyabilir? Doğrusu onlar Rablerinin uyarısını görmezlikten geliyorlar." (Enbiyâ 21/ 42). Güç ve kuvvet sadece yüce ve büyük Allah'a aittir.

Buraya kadar ele alınan örneklerde yer alan ifadelerle ayetler arasında anlam bağlamında herhangi bir ilişki söz konusu değildir. Burada kurulan ilişki keyfidir. Ancak daha önce de vurgulandığı gibi dinsel düşünce

Fotoğraf 17 - Vr. 24b / *Folio 24v*

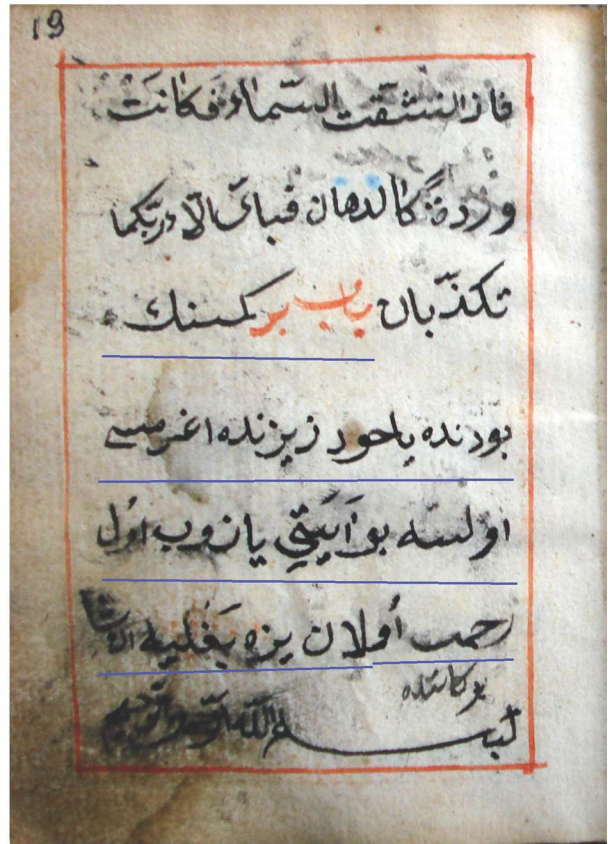
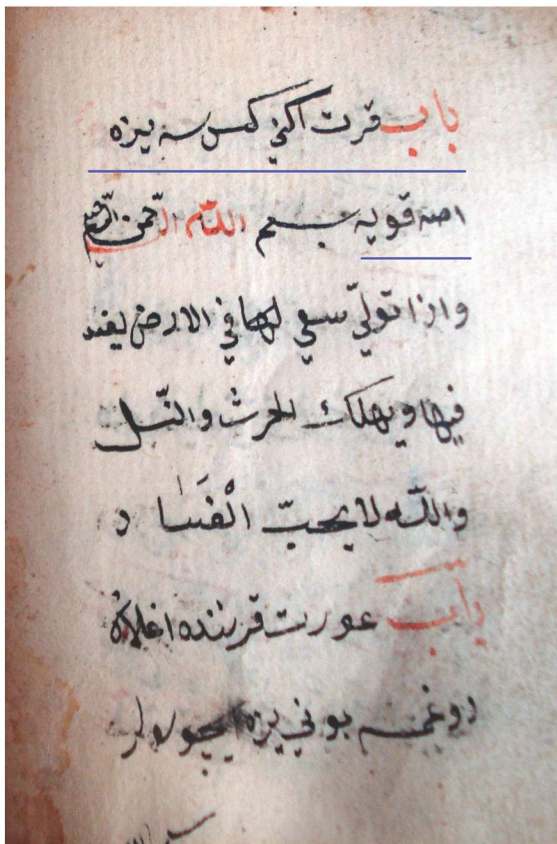
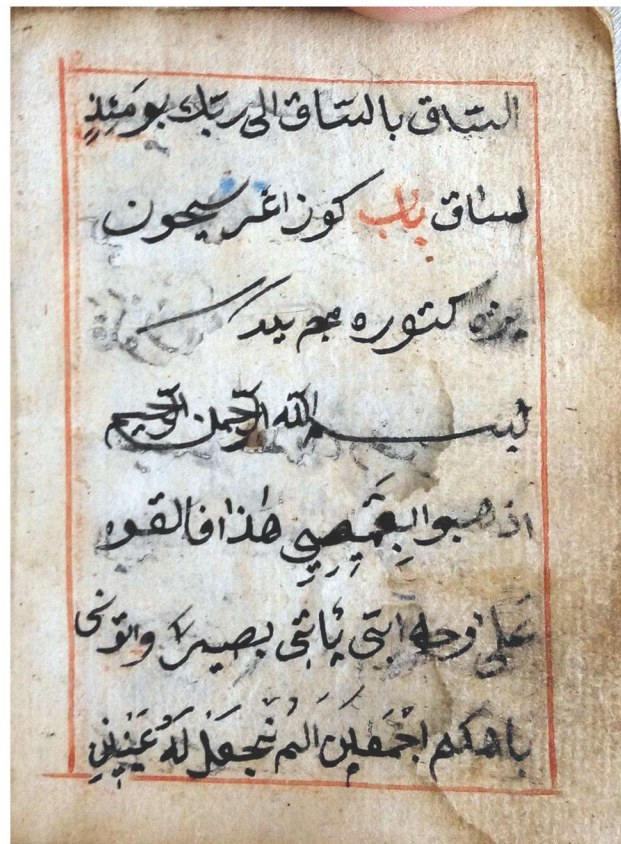
Fotoğraf 18 - Vr. 40a / *Folio 40r*

açısından bu keyfilik bir anomali oluşturmaz zira sonuçta kullanılan ayetler hangi bağlama ait olurlarsa olsunlar kutsiyet taşımak bakımından dua gibi kullanılabilirler.

Aşağıda örnekleri sıralanan biçimde ise söz konusu olan sadece kelime düzeyinde yüzeysel benzerliklerdir. Daha başka bir ifadeyle amaçlanan ile kullanılan ayet arasındaki ilişki keyfi değildir ancak anlam bakımından mantıklı da değildir zira söz konusu ayetlerdeki ilgili sözcükler aslında ilgisiz bir bağlama göndermektedir.

Bu bağlamda vr.92b'de yer alan ve tarımsal verimlilikle ilgili ifade ve onunla ilişkilendirilen ayet arasındaki ilişki buna örnek teşkil edebilir (Foto. 19):
Bâb, kurt ekini kesse yaza asa, koya: (altı çizili) Bismillahirrahmânirrahîm, "ve izâ tevellâ seâ fi'l-ardı li-yüfside fîhâ ve yühlike'l-harse ve'n-nesle, ve'l-lâhü lâ-yuhıbbü'l-fesâd" (Bakara 2/205)

"Yanından ayrılınca yeryüzünde fesat çıkarmak, ekin ve nesli yok etmek için uğraşır. Allah fesadı sevmez." (Bakara 2/205)

Vr 19a ile 19b'de görülen bir ifadede bacak ağrısının tedavisine yönelik olarak Kıyamet Suresinin 29. ve 30. ayetlerinin bir kâğıda yazılması ve ilgili yere sarılması salık verilmektedir (Foto. 20-21):

Fotoğraf 20 - Vr. 19a / *Folio 19r*

Fotoğraf 19 - Vr. 92b / *Folio 92v*

Fotoğraf 21 - Vr. 19b / *Folio 19v*

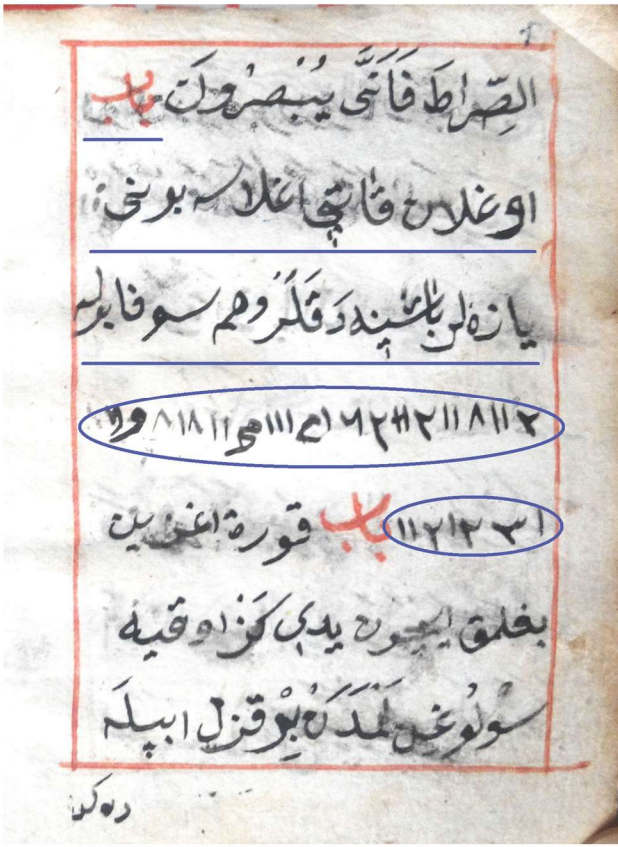
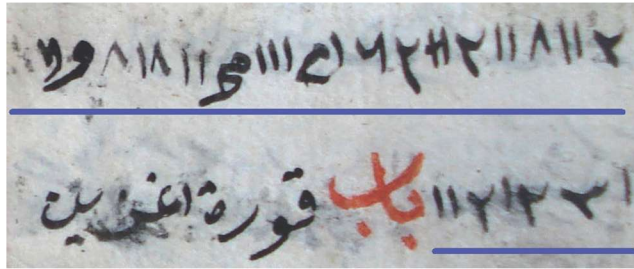
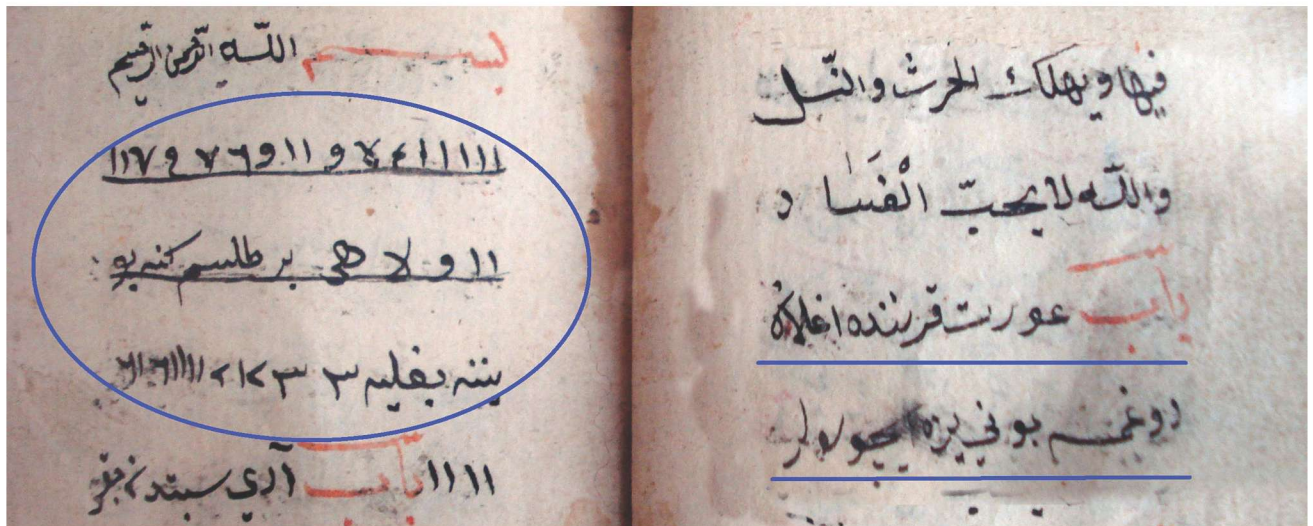
Bâb, bir kimsenin budunda yahut dizinde ağrısı olsa bu ayeti yazıp zahmet olan yere bağlaya. (altı çizili). Bismillahirrahmânirrahîm, (ve'l-teffeti')s-sâku bi's-sâkı. İlâ Rabbike yevmeizini'l-mesâk (Kıyâme 75/ 29, 30).

Bacaklar birbirine dolaştığında, o gün varılacak yer Rabbinin huzurudur. (Kıyâme 75/ 29, 30).

Bir diğer örnekte de (vr. 24b-25a) sıtmayı tedaviye yönelik olarak İnsan Suresi (76) 13. ayetin kullanıldığı gözlenmektedir (Foto. 22):
Bâb, yetmiş yedi türlü ısıtma (sıtma) için yaza, içe: Bismillahirrahmânirrahîm,… "lâ yeravne fîhâ şemsen velâ zemherîrâ. Dâniyeten aleyhim zılâlühâ ve züllilet kutûfuhâ tezlîlâ" (İnsan 76/ 13, 14). Lâ havle velâ kuvvete illâ bi'l-lâhi'l-aliyyi'l-azîm.
(…orada ne sıcak, ne soğuk görecekler. Ağaçların gölgeleri üzerlerine düşecek, meyveleri koparılmaya hazır halde olacak.) (Güç ve kuvvet sadece yüce ve büyük Allah'a aittir.)

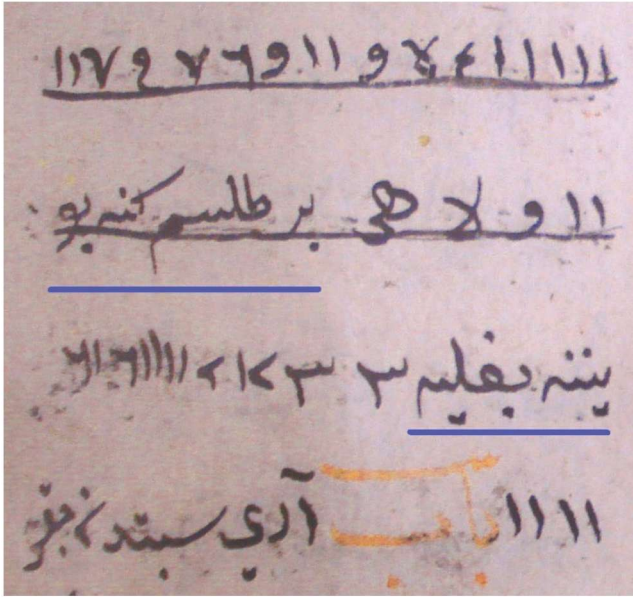
Bu örneklerde, tarımsal verim sağlama, bacak ağrısı ya da sıtmanın tedavisi vb. gibi pratik yarar ile kullanılan ayetler arasında anlam bakımından bir ilişki tesis etmek mümkündür. Ancak bu benzerlik zahiri, yüzeysel ve aslında bağlam açısından ilgisizdir. Burada söz konusu edilen ayetler yakarma yani dua niteliği göstermezler. Bu ayetler daha çok söz konusu edilen dertle çok dolaylı biçimde ilgili hatta ancak sorunlu olduğu düşünülen unsurların ya da durumların adlarını ihtiva ettikleri kadar ilgilidirler. İlişkisizlik, ya da keyfi ilişkili olma durumu dinsel mantık açısından doğru iken, burada gözlenen biçimde bir ilişki dinsel mantık açısından doğru değildir çünkü o ilgisiz olanları ilişkilendirmektedir. Daha doğru bir ifadeyle ikisi arasındaki ilişki dinsel bilgiye has sembolizm ya da muğlaklık yerine mekanik (neden sonuç ilişkisindeki gibi) bir nitelik arz etmektedir. Büyüsel mantığın temel ilkesi olan zorlama düşüncesinin burada geçerli olduğunu ifade etmek de mümkündür. Bu tür kullanımlarda jest, söz, sözcük, yazı, işaret vb. gibi çeşitli unsurların büyüsel mantıkça ilişkilendirilen içerikleri tetikleyeceği, başvurulan spiritüel varlık ya da varlıkları böyle bir sonuca zorlayacakları varsayılır. Büyüsel mantığın asli karakterinin aşırı nedensellik ve normalde ilişkilendirilemeyecek unsurlarla olguların birbiri ile ilişkili hale getirilmesi (Cassirer, 2005: 66, 73; Girard, 2005: 74) olduğundan burada her ne kadar Kur'an ayetleri kullanılmış olsa ve Tanrı dışında herhangi bir doğaüstü varlıktan bahsedilmese de işleyiş mekanizması bakımından burada büyüsel mantığın ağır bastığını ifade etmek mümkündür.

Söz konusu ifadelerin insanlar üzerindeki etkisi için geçerli olan açıklama biçimi sözün iyileştirici gücüyle ilişkili bir tedavi düşüncesi olduğu şeklindedir. Kutsal metinlerin bu tür etkiler için kullanıldığı bilinmektedir. Birçok sözlü kültürde çeşitli rahatsızlıkları sağaltmak için bazı sözel ifadelerin kullanıldığı ve bunların

Fotoğraf 22 - Vr. 24b – 25a / *Folios 24v – 25r*

Fotoğraf 23 - Vr. 17b / *Folio 17v*

Fotoğraf 24 - Vr. 17b'den ayrıntı / *Folio 17v detail*

şaşırtıcı biçimde bir dereceye kadar (ağrı reseptörlerinin psikosomatik düzeyde duyarsızlaşmaya başlamaları şeklinde de açıklanabilir) etkili oldukları kaydedilmiştir (Lévi-Strauss, 1993: 70-86). Burada ise söz konusu ifadelerin başka bir dilde olmasının anlama sorununu gündeme getireceği düşünülmekle beraber, kutsal ifadelerin bu tesiri gösterebilmesi için anlaşılmaları gibi bir zorunluluk bulunmamaktadır. Kutsal olduğu düşünülen sözler, metinler bazen sırf bu kolektif kabul sayesinde bu tesiri gösterebilirler (Éliade, 1994: 86). Buradaki bilgi ise bu metinleri hazırlayanların ya da bu metinlerin kopyalandıkları esas kaynakları hazırlayanların Kur'an'daki çeşitli ifadeleri zahiri manada ele alarak çeşitli rahatsızlıklarla ilişkili biçimde düşünmeleridir. Bu ilişkinin batıni olma durumu genellikle okült nitelikli seçkin kaynaklarda gözlenirken, buradaki gibi zahiri yani açık benzerlik-yüzeysel benzerlik içeren ayetlerin kullanılması kaynakların sıradan insanların kullanımına hasredildiğini düşündürmektedir.

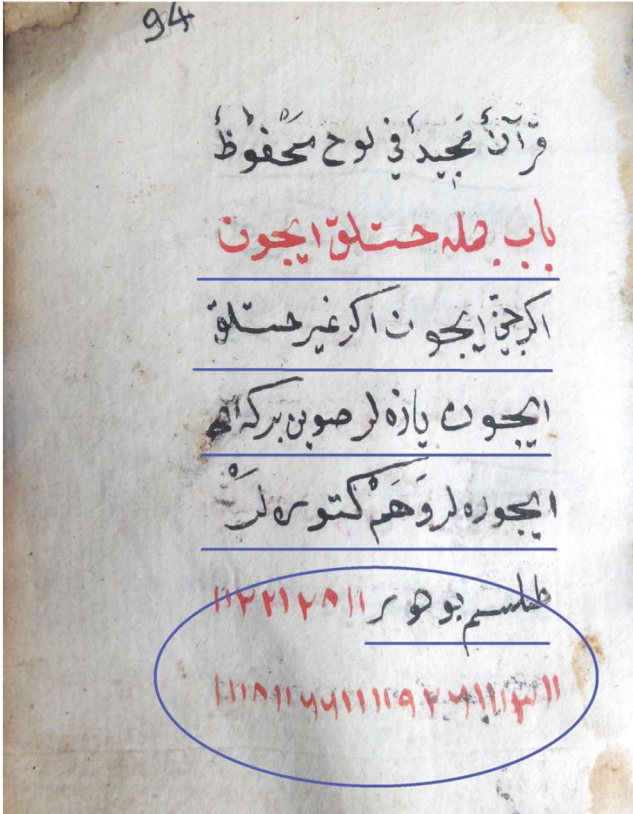
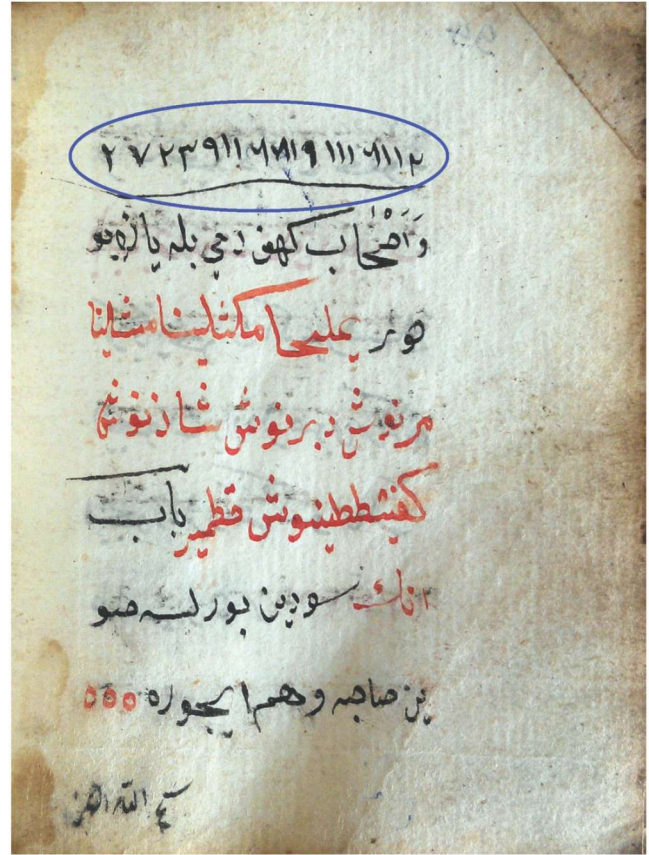
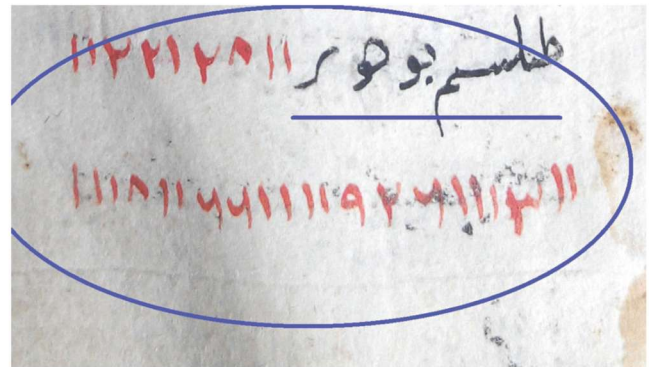
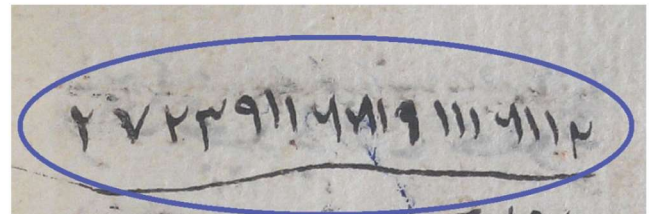
Söz konusu el yazmasının burada ele alınacak son bölümü, okült nitelikli vefk ve tılsımlara benzeyen ancak bu örneklerin sahip olduğu derin, geleneksel batıni bağlamı yansıtmayan ve biçimsel olarak da epeyce farklılık gösteren çeşitli ifadelerden oluşmaktadır. Söz konusu edilen ifade biçimleri tıpkı diğer bölümlerdeki gibi çeşitli ihtiyaçlarla ilişkili olarak yer alan tılsımlardan oluşmaktadır. Bu örneklerin diğer örneklerden farkı Kur'an ayetleri ve duaların yerini tılsımların almış olmasıdır. Burada yer alan tılsımları da tıbbi, tarımcı ve genel biçiminde tasnif etmek mümkündür. Bu tasnife uygun olarak ilk örnek vr.17b'de yer alan ve anlaşılmaz bazı karakterler ve çoğunlukla rakamlardan oluşan tılsımdır (Foto. 23-24):

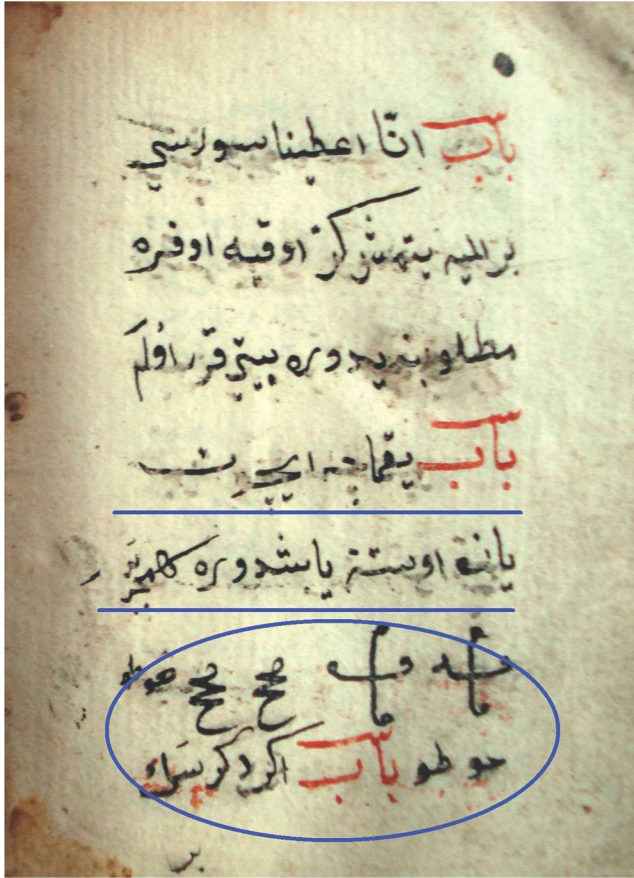
Bâb, oğlan katı ağlasa bunu yazalar başına takalar hemen şifa bula: (altı çizili)

Fotoğraf 25 - Vr. 92b-93a / *Folios 92v-93r*

Fotoğraf 26 - Vr. 93a'dan ayrıntı / *Folio 93r detail*

2 1 1 8 1 1 2 6 1 2 6 1 mim? 1 1 1 he ye 1 1 8 1 8 vav 6 1 3 2 1 2 1 1

Bu örneği, vr.92b-93a'da yer alan doğumun gecikmesi durumuyla ilişkili bir başkası takip eder:

Bâb, avret karnında oğlan doğmasa bunu yaza içireler (Foto. 25-26):

Fotoğraf 27 - Vr.94a / *Folio 94r*

Fotoğraf 28 - Vr.94b / *Folio 94v*

Fotoğraf 29 - Vr.94a ayrıntı / *Folio 94r detail*

Fotoğraf 30 - Vr.94b ayrıntı / *Folio 94v detail*

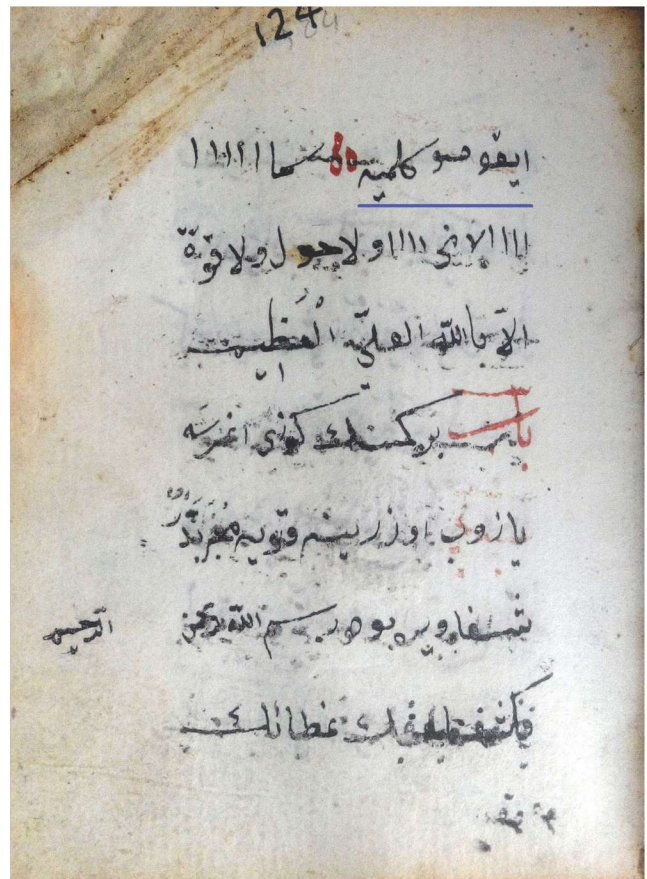
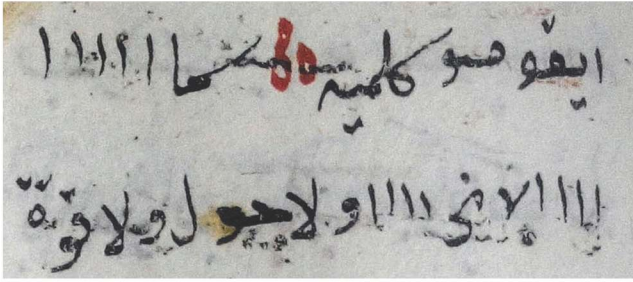
Bismillahirrahmanirrahim
1 1 1 1 1 he lam elif vav 1 1 vav 6 7 mim 7 1 1 1 1 vav lam elif he ye bir tılsım gene? boynuna bağlaya (altı çizili) 3 3 2 2 1 2 1 1 1 1 6 1 6 1 1 1 1

Fotoğraf 31 - Vr.112b / *Folio 112v*

Fotoğraf 32 - Vr. 112b ayrıntı / *Folio 112v detail*

Hastalıklardan ya da musallat olan cinden kurtulmak için iki tılsım (vr.94a-94b) (Foto. 27, 28, 29, 30).

Bâb, cümle hastalık için: Eğer cin (?) için, eğer gayri hastalık için yazalar suyun …(?) içireler ve hem götüreler, tılsım budur:
1 1 8 2 1 2 2 1 1
1 1 3 1 1 1 6 2 9 1 1 1 1 6 6 1 1 8 1 1 1
2 1 1 6 1 1 1 9 1 6 6 1 1 9 3 2 7 2

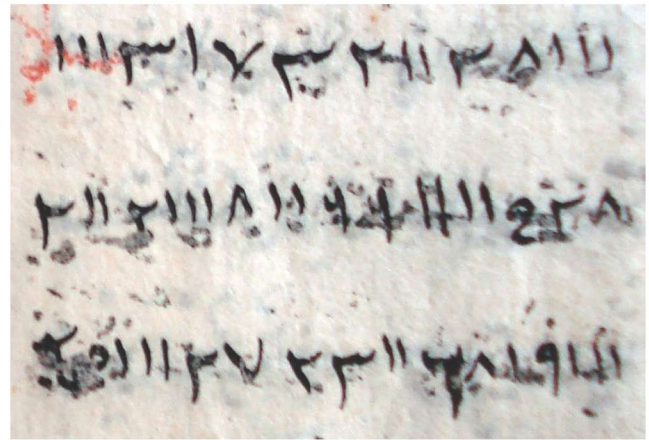
Vr. 112b'de yakmaca (şarbon hastalığı) yarası üzerine konması gereken ve çeşitli harflerin bir haç sembolüne benzeyen biçimde birleştirilmesinden oluşan tılsım (Foto. 31-32):

Fotoğraf 33 - Vr. 123b / *Folio 123v*

Fotoğraf 34 - Vr. 124a / *Folio 124r*

Fotoğraf 35 - Vr. 124a ayrıntı / *Folio 124r detail*

Bâb, yakmaca* için yaza üstüne yapıştıra…? (altı çizili)
mim ha ha mim ha ha mu tu hu tu
Uykunun yol açtığı zahmetlerden kurtarmaya yönelik bir tılsım (vr. 123b-124a).
Bâb, bir uykucu olsa bu tılsım? yazıp başına bağlaya (vr. 124) uykusu gelmeye (Foto. 33, 34, 35)
…ma? 1 1 1 1 1
1 1 1 1 7 nun ha 1 1 1 1
ve la havle vela kuvvete illa billahil azim el-...

Her türlü hastalık için geçerli bir başka tılsım (vr. 125a-125b) (Foto. 36, 37, 38):
Bâb, cümle hastalık için ?
için yazalar suyu birle içireler ve götüreler, tılsım budur:
1 1 1 8 3 1 1 2 3 7 1 3 1 1 1
8 2 mim?(ha) 1 1 1 1 6 6 1 1 8 1 1 1 2 1 1 2
1 1 1 9 1 8 ? 1 1 3 2 7 2 1 1 1 ?

Fotoğraf 36 - Vr. 125a / *Folio 125r*

Fotoğraf 37 - Vr. 125b / *Folio 125v*

Fotoğraf 38 - Vr. 125b ayrıntı / *Folio 125v detail*

Tarımsal verimlilikle ilgili tılsımlar:
Küçükbaş hayvanlara musallat olan çeşitli hastalıklardan kurtulmak için sunulan bir tılsım örneği. (vr.85a-86a) (bk Foto. 39, 40, 41, 42, 43)

Bâb, …koyun ve keçi kırılsa hastalıktan ya şabdan ya tılktan ya renceden bunu yazıp suyun saçalar, şifa bula: (altı çizili)
Be III Te III (yuvarlak içinde) (vr.85b) Se III Cim III Ha III Hı III Dal III Rı III Ze III Sin III Şın III Sad III Dad III Tı III Zı III Ayn III

Fotoğraf 44 - Vr. 95b / *Folio 95v*

Fotoğraf 46 - Vr. 96b / *Folio 96v*

Fotoğraf 45 - Vr. 96a / *Folio 96r*

Fotoğraf 47 - Vr.97a / *Folio 97r*

Fotoğraf 48 - Vr. 97a ayrıntı / *Folio 97r detail*

Fotoğraf 49 - Vr.129a / *Folio 129r*

Fotoğraf 50 - Vr.129a ayrıntı / *Folio 129r detail*

Ğayn III Fe III Kaf III Kâf III Lâm III Mim III Nun III Vav III He III Lâm-elif III Ye. Ve nünezzilü mine'l-Kur'âni mâ hüve şifâün ve rahmetün li'l-mü'minîn (Biz Kurânda müminler için şifâ ve rahmet olan âyetleri indiriyoruz. (İsra, 82) (vr.86a) ve fâtiha yazalar ve ba'dehû bunu yazalar: (altı çizili)
Ve sa' re sa' re sa' re sa' ya ah
Sin rı mim ayn he rı he ha sad ha sin re sad ha elif lam he
Ayn ha ha ayn ha ha ayn ha ha ayn ha ha ya kaf dal vav?

Fotoğraf 51 - Vr.18a / *Folio 18r*

Ek olarak bu tılsımın tamamlayıcı unsuru sağdan sola "be elif be elif" harflerinden oluşan bir çerçeve ile çevrelenmeye çalışıldığı görülmektedir.

(vr.95b) Bâb, İnek (vr.96a) sütün ve kaymağın cazular iki vakitte alırlar kafirlerin kızıl yumurta gecede ikinc(d)i üzre saferde bu iki gecesinde gayet sakınmak gerek. Amma bir yıldan bir ayla değin ilacı budur. Üç gün mukaddem tuz üzerine (vr 96b) okuyup karıştıra eûzü besmele ile üç Fatiha ve üç ihlâs ve üç kere kul eûzü bi-Rabbi'l-felâk bi-Rabbi'n-nâs ve üç Fatiha ede ve bunu yaza içine karıp karıştıra ve'd-duhâ ve'l-leyl izâ.. üfüre velâ havle (vr.97a) bu yaza suyun saça budur:

Büyük baş hayvana musallat olan ve ondan elde edilen verimini düşüren cadılara karşı korunmak için hazırlanan bir tılsım (vr.95b-97a) (Foto. 44, 45, 46, 47, 48):

Ha ye elif mim elif dal ha ye tı elif he re vav te ha

Vr. 129a'daki tılsım, küçükbaş hayvanların hastalıktan kırılmalarını önlemeyi amaçlamaktadır (Foto. 49-50):

Bâb, bir kimsenin davarı kırılsa bu tılsım… bir taşı altına koya davarı zayi edilmeye (altı çizili)
ayn ? ayn ? 2 he mim ? 1 9 1 he 2 2 1 2 ayn vav

Düşünde korkan birinin teskin olmasını (vr.18a) (Foto. 51) ve cadılardan korunmayı (vr.84a-86a) sağlamak için hazırlanmış tılsımlar (Foto. 52, 53, 54):
Bâb, bir kişi düşünde korksa bunu yaza getire:
Lehû lehû lehû lehû lehû lehû lehû lehû lehû Lilâhe lehû lehû lehû lehû Allahümme er-rahmân er-rahîm levâred ve alâ a'lâ (?) (altı çizili)
Bâb, kafir küfr ? cazular elinde emîn (vr.84a) olmak için yaza başına bırakalar budur: (vr.84b) (altı çizili)
Bismillahirrahmânirrahîm, "kul hüve'l-lâhu ahad Allahu's-samed lem yelid ve lem yûled ve lem yekün lehû küfüven ahad" (İhlâs 112/ 1-4)
Elif be te se cim ha hı dal zel
rı ze sin şın sad dad
tı zı ayn ğayn fe kaf kef lâm mim nun vav he
lâm-elif ye 1 1 1 2 ha he ha ha ? (daire içinde).

Fotoğraf 52 - Vr.84a / *Folio 84r*

İki kişiyi birbirinden ayırmak için yazılıp bu kişi ya da kişilere içirilmesi gerektiği ifade edilen bir diğer tılsım (vr. 112a) (Foto. 55-56):
Elif be te se cim ha hı dal zel rı zı sin şın sad dad tı zı ayn ğayn fe kaf kef lam mim nun vav he lamelif ye (çerçeve ve ayrıntı)
Bu örnekte de (vr.113b-114a) iki kişiyi birbirinden

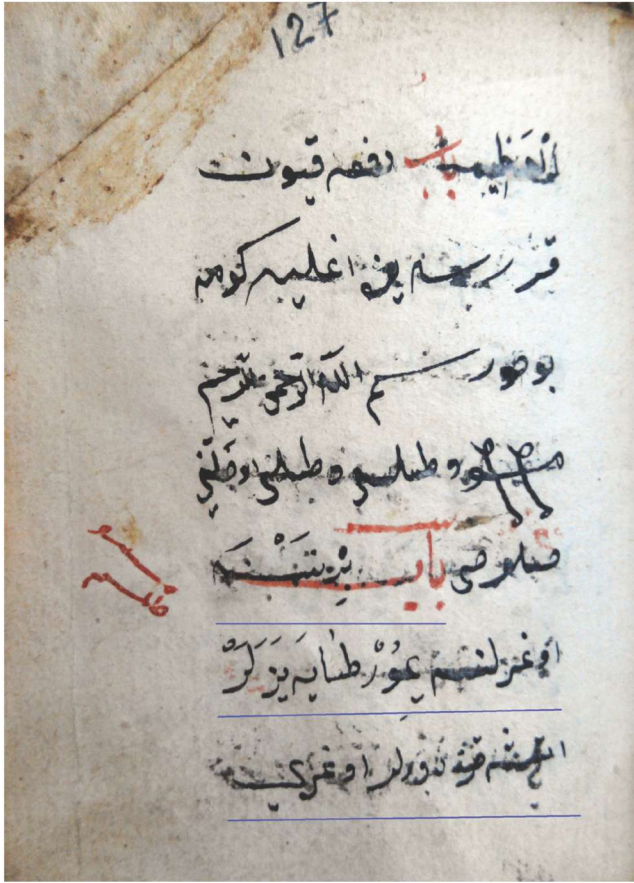
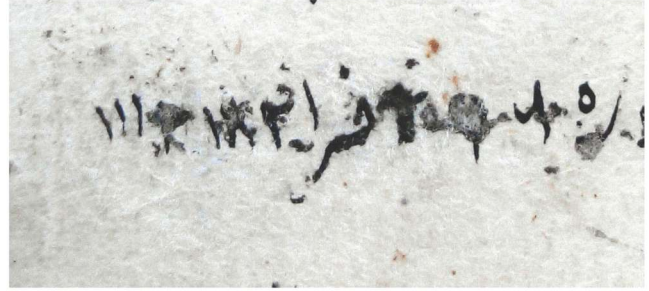
Fotoğraf 53 - Vr.84b / *Folio 84v*

Fotoğraf 54 - Vr.85a / *Folio 85r*

Fotoğraf 55 - Vr.112a / *Folio 112r*

Fotoğraf 56 - Vr.112a ayrıntı / *Folio 112r detail*

uzaklaştırmak için yapılması gerekenler anlatılmaktadır. Burada her ne kadar bir tılsım söz konusu değilse de dini herhangi bir ifade ve eylem yer almamakta ve tamamen büyüsel bir edim ortaya konmaktadır (Foto. 57):

Fotoğraf 57 - Vr. 113b-114a / *Folios 113v-114r*

Fotoğraf 58 - Vr 127a / *Folio 127r*

Fotoğraf 60 - Vr. 127b ayrıntı / *Folio 127v detail*

Fotoğraf 61 - Vr. 128a ayrıntı / *Folio 128r detail*

Bâb, eğer dilersen iki kişi birbirinden ırarmak ? için bir kulbağa (kurbağa?)yı tutasın başın iki pare eyleyesin içinden beynin alasın ol ıracığın (vr.114a) kişiye süresin hemandem mefa vakt vak' ola ve hem bu … (altı çizili)

Bir sonraki tılsım örneği (vr. 127a-128a) hırsızlıkla karşılaşıldığında hırsızlık yapanı zora sokmak ve çaldıklarının bulunmasını temin etmeyi amaçlamaktadır. Tılsım, Arapça duadan sonra yer almaktadır (Foto. 58, 59, 60, 61).

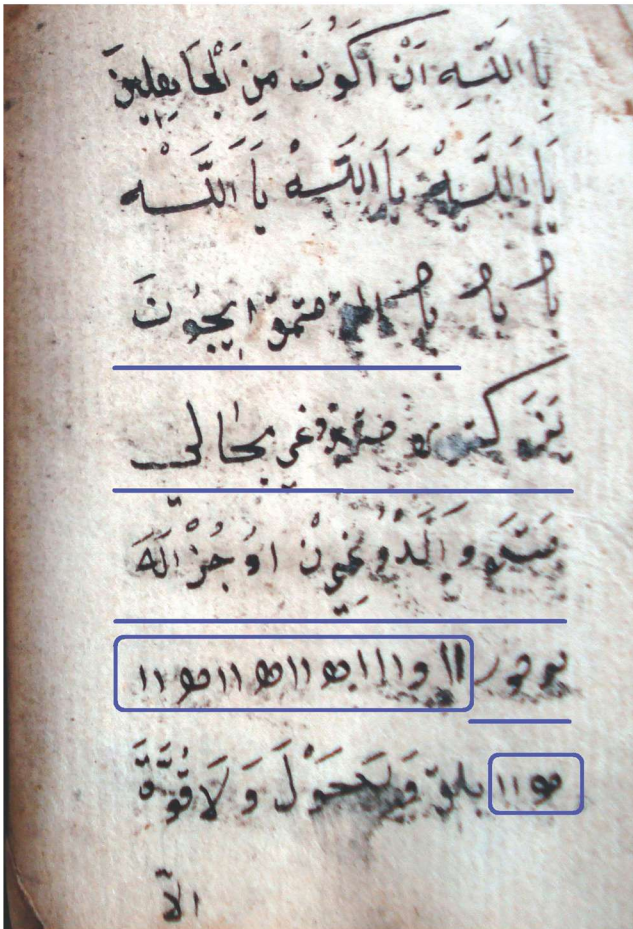
Fotoğraf 59 - Vr. 127b-128a / *Folios 127v-128r*

Bâb, birisine uğrulansa yumurtaya yazalar … bulunur ve hem ol kişi hasta ola vermedikce kurtulmaya, budur: (altı çizili)

-Arada çözülemeyen Arapça bir dua vardır-

He 6 ? he 2? fe re 1 2 2? 1 ? 1 1 1

2 ? 7 1 1 1 vav vav elif(1) ayn ayn ayn ayn vav 2 3 he

Son örnek, vr. 130b'de yer alan ve pazar alışverişini bereketli kılmak için hazırlanan bir tılsımdır (Foto. 62-63):

Fotoğraf 62 - Vr. 130b / *Folio 130v*

Fotoğraf 63 - Vr. 130b ayrıntı / *Folio 130v detail*

Bâb, malı satmak için yaza götüre sattığı pahalı sata ve aldığın ucuz ala, budur: (altı çizili)

1 1 vav 1 1 1 he 1 1 he 1 1 he 1 1
He 1 1 ? vela havle vela kuvvete ill…

Burada ele alınan örneklerde göze çarpan en temel nitelik daha önce sözü geçen okült kaynaklarla ilişkili olarak çeşitli harf (huruf) ve rakamların ebced mantığını andıran biçimde bazı formüller biçiminde sunulmasıdır. Ancak dikkat çeken husus bu yazmanın hiçbir okült kaynakla karşılaştırılamayacak kadar temelsiz olmasıdır. Daha doğru bir ifadeyle, buradaki tılsımlar Şemsü'l-Maarif'te tasnif edilen batıni ilimlerin ilkeleriyle herhangi bir uyum göstermezler. Yüzeysel benzerlik, çeşitli harfler ve rakamların tekrarlanmasından ibaretken bu tertibin mantığına ilişkin herhangi bir açıklama ya da bu ifadelerde gizlenmiş herhangi bir alt mantık tespit edilememiştir. Daha önce vurgulanan vefk ve tılsımlardaki yapısal ve niteliksel unsurlara da rastlanılamamıştır. Özellikle vr. 86a'da yer alan tılsım, okült kaynaklarda çeşitli melek isimleriyle ilişkili vefk ve tılsımları andıran biçimde ancak çok amatörce elif ve be harfleriyle çerçevelenmiştir. Buna ek olarak vr.112'de çeşitli harflerin haç şeklini andıran biçimde birbirine eklenerek oluşturulduğu sembol de özgün bir nitelik taşımamaktadır. Bütün bu bilgiler ışığında söz konusu bölümde yer alan tılsımlar ve eserin tamamının özgün okült kaynaklardan acemice yapılmış iktibaslardan müteşekkil olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Burada görülen tılsımları, harfler ve rakamların kozmolojik bağlantılarını ortaya koyan okült-seçkin eserlerde yer alan gelenek içinde ancak, herhangi bir sistem ihtiva etmediği için de bu geleneğin (büyük gelenek) dışında ele almak mümkündür. Bu durum da yazmanın seçkin bir çevre tarafından ya da seçkin bir zümre için değil sıradan insanların gündelik ihtiyaçları için oluşturulmuş olduğunu teyit etmektedir.

Sonuç Yerine

Dünyanın tüm dinlerinde geçerli olan iki boyut vardır. Bunların ilki transandantal boyut, diğeri ise pratik boyuttur. Günümüzde evrensel ahlaki buyruklar üzerine temellenmiş ve geniş kitlelere hitap eden Budizm, Hinduizm, Hıristiyanlık ve İslam gibi dünya dinlerinin takipçileri milyarlarla ifade edilir. Tüm bu dinlerin temelinde ise belirli tarihsel dönemlerle ve kişiliklerle ilişkilendirilebilecek kutsal metinler vardır. Bu dinlerin tamamında (tek ya da çok) tanrı anlayışı merkezi bir yer tutar. Tanrının ve kutsal metinlerin ve onlardan kaynaklanan ahlaki buyrukların yani soyut içeriklerin egemen olduğu dinlerde maddilik geri planda kalmaya başlar. Bu durum, bu dinlerin maddi olanı görmezden geldiği anlamına gelmez ancak aralarında farklılıklar olmakla birlikte birçoğunda aşkın Tanrı anlayışı ve transandantal boyut maddi olanın önüne geçer. Ruhun

selameti, ölümden sonra yaşam, günah ve sevaplar, yeniden dünyaya gelme, cennet ve cehennem gibi kavramlar ve bu kavramlarla ilişkili (dinsel hukukun alanına giren) tavır ve davranışlar ön plandadır. Ancak bu dinler, bir yandan da tamamen maddi olan sağlık, zenginlik, verimlilik, cinsellik, insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi vb. gibi dünyevi ve maddi bir takım ihtiyaçları da gözetmek durumundadır. Daha doğru bir ifadeyle, dünya dinleri ruha hitap ettiği kadar bedene ve yaşama hitap etmelidir. Bu iki kutup birçok dinde farklı bir biçimde olsa da dolayımlanmıştır. Sosyal bilimlerin dinleri konu almaya ve karşılaştırmalı olarak incelemeye başlamasından beri bu iki boyutun ilişkisi üzerinde birçok çalışma söz konusu olmuştur. Bu incelemelerin sonucu olarak özellikle ilkel toplumların temel niteliklerini analiz etmeye odaklanan ilk dönem sosyal bilimsel çalışmalarda büyüsel-dinsel ve modern toplumun temel bileşeni olan bilimsel bilgi arasındaki ilişki ve farklılıklara odaklanılmıştır. Sosyoloji ve sosyal antropolojinin temel kavramsal çerçevelerinden olan kutsal-dindışı ayrımı bu çabanın bir ürünüdür. Bu yaklaşım uyarınca aşkın-Tanrısal olan komünal, toplumsal olan yani dinsel olana karşılık gelirken, bireysel, maddi ve pratik olan ise büyüsel olana karşılık gelmektedir. Bu ayrımın temelinde ise özellikle Batı toplumsal tecrübesinin bir sonucu olarak gelinen aşamadaki bilimsel bilginin hâkimiyeti yatar. Zira bu ayrımlarda zımnen dinsel bilginin bilimsel bilginin varlığına rağmen nasıl olup da hala varlığını sürdürmekte olduğu sorusu yatmaktadır. Büyü, dinin dışında bir eksik (ya da yanlış) bilim olarak değerlendirilirken din tam bir yanılsama olarak görülmektedir. Din ile büyü birbirinden ayrıldığında, farklı türden bilgi biçimleri olarak tasnif edildiğinde, dinin maddi, pratik ve bireysel olanla ilişkisi de görmezden gelinmiş olmakta, daha doğrusu bu alanlar dinin dışında bırakılan büyüye havale edilmiş olmaktadır. Bir sonraki kuşak sosyal bilimcilerin din üzerindeki çalışmalarında ortaya konulan temel bulgu, kentli din anlayışı ile doğa ile hemhal olan kır dinselliği arasındaki ayrımdır. Bu ayrım yukarıda söz konusu edilen farklılaşmaya da karşılık gelen biçimde dinlerin farklı boyutlarına ilişkin yeni açıklama biçimleri, yeni kavramsal çerçeveler geliştirilmesine imkân sağlamıştır. Büyü, dinin dışında tanımlandığında, maddi, kişisel ve pratik ihtiyaçlarla ilişkili olan davranış ve ilişkiler din içine sızmış ya da geçmiş dönemlerden kalıntı (survival) olgular olarak ele alınmaktadır. Genellikle kırsal ya da köylü dini, halk dini, popüler din vb. kavramlarla ifade edilen bu dinselliğin (Long, 1987: 444) karşısında da komünal, ahlaki, aşkın nitelikler ile ilişkilendirilen resmi, kitabi, yüksek, elit ve kentli dini yer alır. Büyüsel nitelikler, geçmiş dönemlerden kalıntı öğeler, senkretik karakterli inançlar vb. kavramlarla dinin kendince rasyonel, transandantal, seçkin bağrında gelişmiş bir ur olarak ele alan bu tutum, sosyal bilimlerde yaygınlık kazanmıştır. Özellikle İslam ve Budizmdeki halk dinselliği ile ilgili sosyal antropolojik çalışmalarda dikkat çeken bu tutum, dinin sonradan bozulmuş bir "öz"e sahip olduğu gibi bir yanılsamayı da beraberinde getirmiştir. Hâlbuki bu örneklerde de görülebileceği gibi, büyük geleneğin ruhun kurtuluşu, cennet-cehennem vb. ahlaki-hukuki nitelikli yapısı ile küçük geleneğin pratik ihtiyaçlar ve taleplerle ilgili yapısı arasında geçişlilik ve dolayım sağlayan kanallar her zaman mevcuttur. Bu kavram ikilisini sosyal bilimlerin gündemine taşıyan Redfield'ın da belirttiği gibi, bu ikisi arasında bir kopuştan ziyade bir etkileşim ve işbölümü vardır (1956: 78). Bu ikisi arasındaki ilişki, basitçe ifade etmek gerekirse, bir atletin şanslı şortunu giymesi ile kazanmak için dua etmesi arasındaki gibidir (Stark, 2001: 107). Yani bu tür maddi-pratik taleplerle ilgili olarak dinsel geleneklerin çeşitli çözümleri vardır ve bu çözümler her ne kadar büyük gelenek olarak adlandırılan olgu ile uyuşmazlık içindeyse de ikisinin bir arada var olabilmesi mümkündür.

İslam söz konusu edildiğinde özellikle tasavvuf veya tasavvufun halk katındaki görünümü (halk tasavvufu), karizmatik nitelikleriyle büyüsel düşüncenin temelini oluşturmaktadır. Evliyanın hayat öyküleri (menkıbe) ve Kur'an'daki müteşabih ayetlerden yola çıkarak oluşturulan mitolojik anlatı ve öğretiler, halk imgeleminde geçerli bir kozmoloji biçimini almıştır. Arapça öğrenme şansı olmayan kır kökenli geniş kitlelerin İslami nasları öğrenebilmelerinin en önemli yolu tasavvufi bir perspektifle hazırlanmış, popüler, dili basit eserler olmuştur. Söz konusu eserler aynı zamanda İslami kozmoloji ve angeloloji olarak adlandırılabilecek çeşitli felsefi, okült ve seçkin tasavvufi eserlerdeki bilgiyi halka, halkın dilinde aktarmakta hem de halkın pratik ihtiyaçlarını dinsel bir perspektiften, ancak ahlaki ve hukuksal jargona boğulmaksızın, gidermektedir.

Bu tür eserlerin günümüze ulaşanlarına yönelik olarak Mızraklı İlmihal, çeşitli dua mecmuaları, çeşitli risaleler vb. örnek verilebilir. Bu eserlerin temel niteliği çeşitli dini bilgiler vermek yanında, bazı pratik ihtiyaçlara yönelik çeşitli dua, sure ve Allah'ın isimleri (esmaü'l-hüsna) gibi kutsal ifade ve sembollerin iyileştirici, bereketlendirici etkilerini vurgulamaktır. Tanımı gereği, Tanrı veya tanrılarla ilişkili olarak gündeme gelen bu tür inanç ve uygulamalar, din sahasında ele alınmalıdır ancak her ne kadar Tanrıya müracaat biçiminde olsalar da bu tür eserlerde büyüsel mantığın temel niteliği olan kutsal olanı zorlama ve zorlama ile istendik yönde değişiklik yaratma niteliği de görülmektedir. Bu anlamda özellikle dua kitapları, içerikleri bağlamında dini kitaplar olmak dışında büyüsel mantığa da yakın eserler sayılabilmektedir.

Bu kapsamda bu çalışmada, 19. yüzyılın ilk yarısına denk düşen bir dönemde yazılmış olan ve belirli nitelikleri bağlamında kırsal ya da kentli olmayan bir çevreye hitap ettiği ifade edilebilecek olan bir yazma eser

tanıtılmaya çalışmıştır. Söz konusu eser bir dua kitabıdır ancak yukarıda da belirtildiği gibi, kutsal olanı zorlama niteliğinde bir içeriğe de sahiptir. Bunun yanında çeşitli maddi-pratik taleplerle ilişki içinde büyük gelenek olarak adlandırılan ahlaki-transandantal niteliklerle çok fazla örtüşmeyen bir içeriğe sahiptir. Örneğin kutsal ifade ya da sembollerin okunması, üflenmesi, yazılması, yazıldığı kâğıdın ya da okunduğu suyun içilmesi, rahatsız olan vücut bölümüne bağlanması, çeşitli anlaşılmaz rakam ve harflerden müteşekkil tılsımlar kullanılarak farklı kişiler üzerinde olumlu ya da olumsuz tesirler yaratmaya çalışılması gibi günümüzde dinsel ve bilimsel manada kabul görmeyen birçok bilgiye buradan ulaşmak mümkündür.

Bu yazma da göstermektedir ki, günümüzde de kısmen geçerli olduğu gibi, İslamiyet'in transandantal ya da ahlaki boyutu dışında pratik talepler ve maddi ihtiyaçlarla da ilgili boyutuyla ilişkili kültürel ürünler de vardır. Bilimsel bilginin yaygınlaşması beraberinde bu tür inanç ve uygulamaların zayıflamasını da getirmekle birlikte bu eserin ortaya konduğu dönemden günümüze toplumun, ilerleyen maddi imkânlara rağmen, hala bu türden ihtiyaçlar için bu tür eserlere müracaat ettiğini söylemek mümkündür. Şifalı dualar, şifalı bitkiler, Allah'ın isimlerinin bereketlendirici etkisine olan inanç dinin transandantal niteliklerine rağmen hala revaçtadır ve yoğun ilgi görmektedir. Bu durum dinin iki boyutu olduğu ve çeşitli kesimler ve kişiler aracılığı ile bu iki boyutunun uzlaştırıldığı ve dolayımlandığını ifade etmeyi mümkün kılmaktadır. Buradan yola çıkarak dinler özellikle de İslam'ın aşkın bir özü olduğu, yabancı, senkretik, animistik ya da şamanistik, maddi boyutu ağır basan bir takım inançlar ile bu özün kirlendiği yollu bir açıklamanın tarihsel-sosyolojik niteliği haiz olmadığını ifade etmek mümkündür. Tüm maddi niteliğine rağmen İslami bir mahiyette değerlendirmenin mümkün olduğu bu eser, transandantal olanın pratik olanla ilişkisine yönelik halk muhayyilesine ilişkin bir gösterge olarak ele alınmalıdır. Bu yazma aynı zamanda halk kültürünün, geniş yığınların dinin transandantal boyutu ile pratik boyutunu bir arada ele aldığını göstermektedir. Dinin kitabi kaynakları olan ayet ve sureler, tamamen büyüsel mahiyet arz eden bir bağlama dâhil edilebilmektedir. Bu da geçerli olan dini kültürün ya da geleneğin en önemli niteliklerinden birini gözler önüne sermektedir. Maddi olanla manevi olan arasında denge tesis etmenin ciddi bir sorun teşkil ettiğini ifade etmek mümkünken burada söz konusu edilen yazma ve benzeri başka eserlerin bu uzlaştırmayı sorunsuz gerçekleştirdikleri ya da bu uzlaştırmanın sorunsuz gerçekleştirildiğini gösterdiklerini ifade etmek mümkündür. Geleneksel kültür bağlamında bu iki ucun uzlaştırılması herhangi bir sorun yaratmamakla beraber, bilimsel-rasyonel düşüncenin egemen olduğu günümüzde, bu durum bir anomali gibi görülebilmektedir.

Tüm bunlara ek olarak bu yazma eser, günümüzde dua ve havass kitapları biçiminde yaygın nitelik gösteren çeşitli eserlerin 19. yüzyılın başlarından beri halk katında geçerli olduğunun bir kanıtı niteliğindedir. Eserin bir diğer önemli niteliği de günümüz dua ve havas kitaplarında çeşitli tılsım ve ifadelerin (yukarıda da değinilen transandantal olanın seçkin-değerli pratik olanın ise avam-süfli görülmesine neden olan yaklaşımdan ötürü) sansürlenmesine ya da oto-sansürüne neden olan modernist ve ihyacı İslami cereyanların tesirlerinden önceki bir döneme ait olmasıdır. Bu nitelik, söz konusu tesirler öncesinde bu tür eserlerin mahiyetinin nasıl olabileceğine dair de bir fikir vermek bakımından önem arz etmektedir. Bu da, bu coğrafyada avama ait geleneksel İslami dünya görüşünün mahiyetine ilişkin önemli bir veri olarak kabul edilebileceği anlamına gelir.

Kaynakça

AKTAY, Yasin, 2000.
Türk Dininin Sosyolojik İmkânı, İletişim Yayınları,

ALKAN, Mustafa, 2012.
"Milli Kütüphane 2727 Numaralı Mecmû'a'da Kayıtlı Manzum Bir Melheme", Turkish Studies, Volume 7/4, Fall, s. 689-709.

AL-KHAMIS, Ulrike, 1990.
"The Iconography of Early Islamic Lusterware from Mesopotamia: New Considerations" Muqarnas, Vol. 7, BRILL, pp. 109-118. http://www.jstor.org/stable/1523124 18/04/2011

AMES, Michael M., 2009.
"Buddha and the Dancing Goblins: A Theory of Magic and Religion", American Anthropologist, Volume 66, Issue 1, 1990.

ARBERRY, A. J., (1966) 2000.
"Introduction", Muslim Saints and Mystics, Farid al-Din Attar, Omphaloskepsis, Ames.

ARSLAN, Mustafa, 2004.
Türk Popüler Dindarlığı, Dem Yayınları, İstanbul.

BEATTIE, John, 1996.
"Ritual and Social Change", Man, New Series, Vol. 1, No. 1, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp. 60-74. http://www.jstor.org/stable/2795901 15/04/2015.

BLAIR, Sheila S., 2001.
"An Amulet from Afsharid Iran" The Journal of the Walters Art Museum, Vol. 59, Focus on the Collections, The Walters Art Museum, pp.85-102. http://www.jstor.org/stable/20168605 20/04/2011

CAMMANN, Schuyler, 1969.
“Islamic and Indian Magic Squares I”, History of Religions, Vol. 8, No. 3, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 181-209. http://www.jstor.org/stable/1061759, 11/04/2011.

CASSIRER, Ernst, 2005.
Sembolik Formlar Felsefesi II. Mitik Düşünme, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara.

CEYHAN, Semih, 2010.
“Şemsü’l-Maârif”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 16. Cilt, TDV, Ankara, 2010, s. 531-533.

DAVIS, K., 1948
Human Society, Macmillan, New York.

DIETRICH, A., 2004.
“Al Bûni”, The Encyclopaedia of Islam, Bosworth, C. E., Van Donzel, E., Heinrichs, W. P., Lecomte, G. (Eds.), Volume XII, Brill, Leiden, pp. 156-157.

EL-BÛNÎ, Ahmed bn. Ali, 1979.
Şems’ül-Maarif, Çev. Selahattin Alpay, Sedef Yayınevi, İstanbul.

EL-HÜSEYNİ, Süleyman, 1990.
Havas-ul Kur’an Kenz-ül Havas, Sadeleştiren Mustafa Varlı, Esma Yayınları, İstanbul.

ÉLIADE, Mircea, 1994.
Ebedi Dönüş Mitosu, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara.

FAHD, Toufic, “Sihr”, 1997.
The Encyclopaedia of Islam, Bosworth, C. E., Van Donzel, E., Heinrichs, W. P., Lecomte, G. (eds.), Volume IX, Brill, Leiden, pp. 567-571.

GAFFNEY, Patrick D., 1992.
“Popular Islam”, Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 524, pp. 38-51.

GARDET, L., 1991.
“Dua”, The Encyclopedia of Islam, B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (Eds.), E.J. Brill, Volume II, Leiden, 4th impression, pp. 617-618.

GIRARD, René, 2005.
Günah Keçisi, Çev. Işık Ergüden, Kanat Yayın, İstanbul.

GOODY, Jack, 1961.
“Religion and Ritual: The Definitional Problem.” British Journal of Sociology, 12, pp. 142-164.

GÜR, Nagihan, 2012.
“Osmanlı Fal Geleneği Bağlamında Yıldıznâme, Falnâme ve Tâlinâme Metinleri”, Millî Folklor, Yıl 24, Sayı 96, s. 202-215.

HSU, L., K., 1952.
Religion, Science and Human Crise, Routledge and Kegan Paul, London.

KRUK, Remke, 2005.
“Harry Potter in the Gulf: Contemporary Islam and the Occult”, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 32, No. 1, Taylor & Francis, pp. 47-73.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1993.
Din ve Büyü, Çev. ve Der. Ahmet Güngören, Yol Yayınları, İstanbul.

LONG, Charles H., 1987.
“Popular Religion”, The Encyclopedia of Religion, Volume 11, Editor: Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, N.Y.

MALINOWSKI, Bronislaw, 1948.
Magic, Science and Religion and Other Essays, Beacon Press, Boston, Massachusetts.

MANDELBAUM, David G., 1966.
Transcendental and Pragmatic Aspects of Religion, American Anthropologist, New Series, Vol. 68, No. 5, pp. 1174-1191. URL: http://www.jstor.org/stable/671039 11/04/2015

OBEYESEKERE, Gananath, 1963.
“The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism”, The Journal of Asian Studies, Vol. 22, No. 2, pp. 139-153.

REDFIELD, Robert, 1956.
Peasant Society and Culture an Anthropological Approach to Civilization, The University of Chicago Press, Chicago.

ROXBURGH, David J.(Ed.), 2005.
Turks: A Journey of a Thousand Years 600-1600, Royal Academy of Arts, London.

RUSKA, J., “Vefk”, 1986.
“Vefk”, İslam Ansiklopedisi, Cilt XIII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, s. 256-258.

SESIANO, J., 2002.
“Wafk”, The Encyclopedia of Islam, Volume XI, Brill, Leiden, s. 28-31.

STARK, Rodney, 2001.
"Reconceptualizing Religion, Magic, and Science", Review of Religious Research, Vol. 43, No. 2, Religious Research Association, pp. 101-120. http://www.jstor.org/stable/3512057 07/04/2015.

ŞANLI, İsmet, 2003.
"XXV. Yüzyıl Divan Şâiri Fedâyî ve Fâl-Nâme-i Kur'ân-ı 'Azîm'i", U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl 4, Sayı 5, s. 161-178.

TITIEV, Mischa, 1960.
"A Fresh Approach to the Problem of Magic and Religion", Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 16, No. 3, University of New Mexico, pp. 292-298. http://www.jstor.org/stable/3629032 17/04/2015